ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND

LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1905

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND
ERSTES HEFT
MIT EINER TAFEL

AUSGEGEBEN AM 6. DEZEMBER 1904

1904
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

I Abhandlungen

Mutter Erde

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Vorbemerkung. Zum Verständnis der folgenden Ausführungen ist es nötig zu wissen, daß sie den Anfang einer Reihe von Untersuchungen bilden, die zusammen den Titel führen werden: '*Volksreligion. Versuche über die Grundformen religiösen Denkens*'.

Wer Volksreligion erforschen will, wird immer zuerst und vor allem den Volksbrauch zu befragen haben. Weder die mythische Erzählung, die vom Ritus mehr und mehr losgelöst ihre eigenen, immer freieren Entwickelungsformen ausgestaltet, noch die Deutungen, die das Volk selbst mit dem Wechsel religiöser Hauptanschauungen und mit dem Schwinden der Erinnerung an verlorenen und vertriebenen Glauben fortwährend verändert, können uns den Aufschluß über Grundformen religiösen Denkens geben, den die allezeit am zähesten festgehaltene „heilige Handlung", soweit sie durch scharfe Beobachtung und zuverlässigen Bericht jedem Zweifel und jedem Schwanken enthoben werden kann, allein noch zu bringen imstande ist. Wenn der Glaube, der ihn schuf, längst abgestorben ist, bleibt der Ritus Jahrhunderte lebendig in dem, was wir kurzerhand, ohne einstweilen Mißverständnis zu fürchten, „Volksbrauch" nennen. Ist doch auch bei der Untersuchung des religiösen Denkens der sog. „Naturvölker" der Tatbestand der Riten und Bräuche, die ohne Vorurteil beobachtet und einwandfrei beschrieben, ja neuerdings gar nicht selten bereits photographiert worden sind, die sicherste,

oft die einzige zuverlässige Grundlage, auf der einstweilen gebaut werden kann, während Beobachtungen, die durch das Mittel sprachlicher Verständigung gingen, in der Regel den mannigfaltigsten Fehlerquellen ausgesetzt waren.

Der, welcher Grundformen religiösen Denkens erkennen will, muß mit der Untersuchung des Brauches des „Volkes“ beginnen, d. h. um es so kurz als möglich zu bezeichnen, der „Unterschicht“ der Nationen, die nicht durch eine bestimmte Kultur geistig umgestaltet und bis zu einem stärkeren oder geringeren Grade religiös umgeformt und durch die Einwirkung bestimmter geschichtlicher Persönlichkeiten über alten Glauben hinausgeführt ist. Gewiß ist auch die unterste Schicht durch Personen in geschichtlicher Entwickelung gestaltet; für uns aber ist hier weder Geschichte noch Persönlichkeit erkennbar, für uns handelt es sich eben um den „allgemein ethnischen Untergrund“, den ewigen und gegenwärtigen, aus dem alle historischen Religionen wachsen, aus dem sie immer wieder ursprüngliches Leben ziehen und in den sie zurücksinken, je nachdem ihr geschichtliches Leben sich auslebt. Der „alte“ Glaube ist jedesmal für den, der über ihn hinaus ist oder zu sein meint, das, was bei uns im entsprechenden Falle Aberglaube genannt wird. Der abergläubische Brauch ist immer einmal Ritus des lebendigen Glaubens gewesen, mögen nun auch mit dem Bewußtsein seines ursprünglichen Sinnes seine früheren, häufig viel höheren und reicheren Ausführungsmittel verloren gegangen oder zu kläglicher Niedrigkeit herabgesunken sein; der niedere Volksbrauch war einmal hohe Kultceremonie, vielleicht das Sakrament einer großen Gemeinde — wenn das auch nicht etwa so verstanden werden soll, als gäbe es keinerlei „Aberglaube“, der nicht als Nebensproß auf den niederen Landflächen hätte erwachsen können, die nun schon mit den verfallenen Resten verwesender Religion gedüngt waren.

Im geschichtlichen Leben der Kulturnationen ist das Ältere in Glaube und Brauch in der Regel unten zu liegen gekommen,

wo es sich mit unausrottbarer Zähigkeit, oft für uns nur noch an schwachen Lebenszeichen erkennbar, festgeklammert hat. Wer in der Untersuchung des Volksbrauches von den Überlieferungen der antiken Völker ausgeht, wie ich es tue, wird immer wieder mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen haben, daß eben diese Überlieferungen von antikem Volksbrauch, durchsetzt von sicher falscher späteren Deutung, oft oder meist für uns schlechterdings unverständlich bleiben, solange wir nicht entsprechenden Brauch bei anderen Völkern heranziehen, wo er etwa in einer sozusagen noch verwandt gebliebenen Umgebung sicher verständlich ist. Aber diese Analogien — ich wende ausdrücklich hier die Bezeichnung vergleichender Religionsforschung nicht an — dürfen zu nichts Weiterem führen, als daß wir mit ihnen ausgerüstet die Überlieferungen, die wir interpretieren wollen, besser und tiefer verstehen, ohne daß wir von den Überlieferungen der anderen Völker irgend etwas hinübersetzen in die tatsächlichen Lücken geschichtlicher Tradition, die wir nicht ausfüllen können. Die wesentlichsten Dienste der Analogie wird uns immer die Kenntnis des Brauches unseres eigenen Volkes leisten müssen, weil wir da je nachdem der Gefahr des Mißverstehens am wenigsten ausgesetzt sind und weil wir ganz doch nur begreifen, was in unserem eigenen Leben irgendwie analog lebt, was Fleisch ist von unserem Fleische, Blut von unserem Blute.

Durch die Volksreligion zu der Erkenntnis von Grundformen religiösen Denkens vorzudringen, wird am ersten Aussicht haben, wer den Brauch und Ritus prüft, der um die Grunderlebnisse und Grundrätsel menschlichen Lebens festgeblieben ist. Man hat immer wieder beobachtet, daß um Geburt, Hochzeit und Tod bei weitem am ausgedehntesten und zähesten der Volksglaube bei den verschiedensten Völkern seine Bräuche gruppiert und festgehalten hat: da sind allezeit für die Völker Centralpunkte religiösen Denkens gewesen. Von mehr oder weniger zeitlich Ursprünglichem sollte in

solchen Fragen im einzelnen überhaupt nicht geredet werden. Wer vermißt sich denn überhaupt so die Frage zu stellen, ob die Eindrücke von irgendwelchen Naturerscheinungen oder etwa des Ereignisses des Todes zuerst die größeren Wirkungen auf das religiöse Denken und Empfinden des primitiven Menschen gemacht haben? Als ob der primitive Mensch in einer Einheit und Einheitlichkeit begrifflich zu erfassen oder geschichtlich zu erreichen wäre. Und doch vermißt man sich immer wieder, den „Ursprung“ der Religion im Seelenkult oder in Naturverehrung irgendwelcher Art nachweisen zu wollen[1], eines so falsch oder vielmehr so unwißbar wie das andere. Aber von solchen Fragen, die einstweilen den „Religionsphilosophen“ überlassen bleiben sollten, abgesehen: über alle anderen irdischen Eindrücke hinaus bewegt den Menschen das Geheimnis der Zeugung und des Sterbens. Die Fülle der Bräuche bei Geburt, Hochzeit und Tod zeigt es in den Überlieferungen auch der antiken Kulturvölker. Hier gilt es einzusetzen, wenn wir zu den Wurzeln religiöser Anschauung auch dieser Völker gelangen, ich will lieber sagen, einen Weg ausfindig machen wollen. Die Frage des Woher und des Wohin des Menschen beantwortet jeder Mensch irgendwie nach Maßgabe der Formen, in denen sein Denken gefaßt ist. Hier sind die größten Geheimnisse nicht nur, hier sind die Mächte, die den ganzen Menschen, sein Empfinden und Wollen im Innersten erregen, hier glaubt nicht nur der primitive Mensch das Wirken göttlicher Wesen besonders unmittelbar zu erkennen, die Schauer der Angst vor den Unfaßbaren, die versöhnt und verscheucht werden müssen, und das Drängen nach der Hilfe der Un-

[1] Das Vermessenste ist es freilich, wenn Leute, die gar nicht wissen, in welchem Sinne heutige Hauptbegriffe geprägt und gebraucht sind, mit ihnen Mißbrauch treiben und etwa solchen, die unter Animismus die Beseelung der gesamten Natur in einem unwillkürlichen notwendigen Denkvorgang verstehen, vorwerfen, daß sie den Seelenkult zur Grundlage aller Religion machen, oder aber — noch häufiger — den „Animismus“ lehren wollen, den sie verkehrt verstanden haben.

berechenbaren, die gelockt und gezwungen werden müssen. Erzeugtwerden und Sterben ist das Geheimnis des Menschenanfanges und des Menschenendes; Zeugungskraft und Zeugungsdrang ist das Wunder seines Leibes und Lebens, Todesgrauen das einzige Schrecknis, das auch der starke Mann nie völlig zu bannen vermag, das rätselhaft Furchtbarste, das dem Lebendigen hassende Feinde, die „Todfeinde“, antun können.

Wir würden weite Umwege gehen, wollten wir alles anführen, was wir aus dem griechischen und römischen Altertum von den Bräuchen wissen, die sich um die Geburt des Menschen festgesetzt haben; denn hier müßten wir zunächst beginnen. Vieles findet sich bequem in allerlei Handbüchern zusammengestellt. Wir würden auch vielfach nur immer wieder gewisse, uns genügend vertraute Anschauungen kennen lernen, vor allem die gerade bei der Geburt eines Menschen besonders mächtige Dämonenfurcht, aus der eine mannigfaltige Reihe von Schutz- und Abwehrmaßregeln vor, während und nach dem Geburtsakte hervorgehen, weiterhin die mannigfachsten Reinigungsbräuche, die Bindung des Kindes an den häuslichen Herd und seinen geweihten Bannkreis etwa durch einen „Umlauf“, die Weihung von Teilen des Kindes an göttliche Wesen, die sonst sein Leben verlangen könnten, oder gar die Namengebung mit ihren Reinigungs- und Weiheriten. Es bleibt uns in all den Begehungen kaum irgend etwas unklar, es führt uns aber auch kaum irgend etwas bis zu dem Punkte, an dem sich ein Glaube über die Herkunft des neuen Wesens erkennen ließe. Es ist ja auch das bedeutsam, daß sich so vielfach im Volksbrauch gerade das in tiefem Hintergrund verbirgt, was das große Geheimnis anzutasten schiene.

I

Es mögen drei seltsame Riten bei Geburt und Tod, von denen uns aus römischem Altertum man möchte sagen ganz zufällig vereinzelte Zeugnisse geblieben sind, den Ausgangs-

punkt der Untersuchungen bilden. Sie sind aus den Überlieferungen eben dieses römischen Altertums allein, das sie bis in späte Zeit geübt und gekannt hat, nicht zu erklären.

1 Seit lange bin ich aufmerksam geworden auf den bedeutsamen Wortlaut einer ganz versprengten Angabe von römischem Brauch, die uns zunächst gar nichts Besonderes zu überliefern scheint. Bei Augustinus (de civ. d. IV 11) wird nach Varros Antiquitates rerum divinarum neben Gottheiten, die mit der Geburt des Menschen zu tun haben, auch *Levana* genannt: sie hebe die Kinder von der Erde, *levat de terra*[1]. Man wird eine Erklärung, wie sie gegeben worden ist, daß Levana die Kinder von der Erde aufhebe, um sie für die Zukunft dazu kräftig zu machen, sich selbst von der Erde erheben zu können, nicht ernsthaft erwägen wollen. Um so geneigter wird man vielleicht sein, eine Levana zu verstehen, die den Vater das Kind von der Erde aufnehmen läßt in dem bekannten rechtlichen Akt, durch den der Vater das Kind anerkennt.[2] Die rechtlich feststehenden Ausdrücke für diesen Akt sind aber *tollere* und *suscipere*. Und der Zusatz *de terra* wird doch auch dann in der Angabe solchen Brauches immerhin seltsam. Kam es denn irgendwie darauf an, daß das Kind auf die Erde gelegt und von dort aufgenommen wurde? Ich weiß sehr wohl, wie vorsichtig wir in der Verwendung der Deutung einer Indigitamentengottheit wie hier der Levana sein müssen; daß demjenigen, dem der Wortlaut bei Augustin verdankt wird, anderswoher als aus der Deutung des Namens Levana der Gedanke an die *terra* kam, darf man behaupten, auch wenn man den Angaben des fast unmittelbar vorhergehenden Satzes *(ipse) opem ferat nascentibus excipiendo eos sinu terrae et vocetur Opis* keine Bedeutung beilegen wird, weil das ja aus dem Namen und der Bedeutung der Ops herausgesponnen

---

[1] S. Agahd *M. Ter. Varronis antiquitatum rer. div. libri I XIV XV XVII XXIV. Suppl. zu Fleckeis. Jahrb. S. 170.* Vgl. Tertullian *ad nat.* II 11. [2] Preller *Röm. Myth.* II^3 210.

sein mag. Ich würde aber auch jene immerhin nicht präcise Überlieferung hier nicht weiter erörtert haben, wenn wir nicht sonst eben den Brauch kennten, daß ein neugeborenes Kind auf die Erde gelegt werden und von dort erst aufgenommen werden muß. Ich führe zunächst einige Beispiele aus Italien an, die in moderner Zeit beobachtet sind. Gennaro Finamore berichtet z. B. in den „Tradizioni popolari Abruzzesi (Curiosità popolari tradizionali pubbl. Giuseppe Pittré, Torino-Palermo 1894 p. 67 ff.)[1]: *Lavato e infasciato il neonato la levatrice lo posa in terra* (Caramanico, Fara filiorum Petri). — *Basta posarlo per poco su di un panno lano steso per terra* (Ortona a mare, Città S. Angelo). — *Avvolto in un panno lano, il neonato si posa per poco sul piano del focolare, per fargli indurire le ossa* (Lanciano, S. Eusanio del Sangro, Castiglione Casauria). Man wird hier unmittelbar den Eindruck haben, daß das Legen gerade auf die Erde in dem Brauche von wesentlichster Bedeutung ist, und man wird das Legen *sul piano del focolare* vielleicht vorsichtigerweise lieber ganz von dem Legen *in terra* getrennt halten.

Wenn wir uns nun weiter durch Analogien zu dem Brauche, der in Rede steht, besser zu orientieren versuchen, so finden wir in deutschen Landen nicht unbeträchtliche Zeugnisse dafür, daß das neugeborene Kind auf die Erde gelegt werden muß. Schon altdeutsche, im besonderen auch skandinavische Sitte ist es gewesen, daß der Vater das Kind eben von der Erde, auf die es gelegt war, aufheben mußte.[2] Aber auch von dem heutigen Brauche gibt es mannigfache Zeugnisse: im württembergischen Oberamte Öhringen legte bis vor kurzem die Hebamme das Neugeborene auf den Boden, von dem es der Vater aufhob.[3] Auch diese Bräuche *führen darauf, daß es*

---

[1] Diese Angaben verdanke ich meinem Kollegen von Duhn.

[2] Weinhold *Deutsche Frauen* I 96.

[3] So bezeugt E. H. Meyer *Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert*, 1900, S. 15.

ursprünglich mit dieser Sitte noch eine andere Bewandtnis hatte, als daß bloß dadurch das Kind von seiten des Vaters anerkannt werden sollte[1]; davon nicht zu reden, daß die Deutungen, die uns vielfach gegeben werden, daß das Kind so stark, arbeitsam, gescheit werden solle, einer aufgeklärten d. h. dem Brauch gegenüber lediglich unwissenden Zeit entstammen. Es gibt sichere Zeugnisse dafür, daß wir nicht in dem Legen des Kindes an den Herd, an den Ofen und unter den Tisch, von dem oft berichtet wird, das Wesentliche des Brauches zu sehen haben, von dem etwa das Legen auf die Erde erst eine zuletzt übrig gebliebene Abschwächung wäre. Ich wurde erst ganz sicher, daß das Legen auf die bloße Erde ein besonderes Ingredienz der heiligen Handlungen am Neugeborenen ausgemacht haben müsse, als mir eine hessische Landsmännin[2] zuverlässigen Bericht gab, wie sie selbst als Kind nachträglich — die Kränklichkeit der Kleinen sei dem zugeschrieben, daß sie nach der Geburt nicht auf die Erde niedergelegt worden

[1] So sagt schon Ernst Samter in seinem prächtigen Aufsatz *Antiker und moderner Volksbrauch, Beilage der Allgem. Zeitung* Nr. 116 vom 25. Mai 1903. (Vgl. dess. Verf. *Familienfeste der Griechen und Römer* 62 ff.) Er hat bereits den antiken und deutschen Brauch auch in diesem Falle zusammengestellt. Er findet die Erklärung mit Hilfe der griechischen *ἀμφιδρόμια*, bei denen das Kind um den Herd getragen und dann dort niedergelegt wird, und mit Hilfe der deutschen Bräuche, nach denen das Kind am Herd oder weiterhin dafür am Ofen oder unter dem Tische niedergelegt wird, darin, daß das Kind unter den Schutz der Hausgötter gestellt wird. Das halte ich für durchaus richtig, nur erschöpft es noch nicht das Verständnis der einzelnen Elemente eines Brauches, der wie die meisten Riten derart nicht aus einem einzigen Momente entstanden zu sein und darum auch nicht aus einem Punkte erklärt zu werden braucht. Weiteres s. oben. Die *ἀμφιδρόμια* gehören nicht in meinen Zusammenhang. Das Legen auf die Erde ist da, wenigstens in unseren Zeugnissen, ganz verschwunden oder nie vorhanden gewesen. Wieweit beides darin einen ursprünglichen Zusammenhang haben könnte, daß für den ursprünglichen Menschen seine Erde natürlich der Erdboden seines Hauses war, läßt sich auf Grund von Zeugnissen nicht erörtern.

[2] Frau Elise Mentzel in Frankfurt a. M. (aus Marburg).

sei — auf herbeigeschaffte frische Erde gelegt werden mußte unter allerlei magischen „Formalitäten". Dabei spielte die Erde nicht im mindesten die Rolle eines medizinischen Hausmittels. Und es kann doch nur in diesem Zusammenhange verstanden werden, wenn die Hebamme auch noch den Namen „Erdmutter" führt.[1] „Hebamme" wie „Erdmutter" werden dann in moderner Literatur wörtlich ebenso erklärt, wie der Römer nach dem Zeugnis, von dem ich ausging, seine *Levana* erklärte.

Wenn das Kind an den Herd ohne Zweifel zu dem Zwecke gelegt wird, es den Schutzgöttern des Hauses zu weihen und zu verbinden, es ihrem Schutze zu übergeben, ähnlich wie man das Kind dem Schutze der Götter übergibt, denen man es im Tempel darstellt, in deren Schoß man es legt, so kann ein Legen des Kindes auf die Erde auch nur Weihung und Übergabe an eine Gottheit bedeuten. Diese Gottheit aber wäre ersichtlich keine andere als die Erde selbst. Sehen wir uns in römischen Überlieferungen, von denen wir ausgingen, um, so werden wir freilich eine zureichende Erklärung für die Rolle, die die Erdgottheit hier zu spielen hätte, nicht finden. Wir kennen vor allem als ursprüngliche Erdgöttin die *Tellus*,

[1] Angaben bei Rochholz *Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel* 279 ff. (dort auch weiteres zur *humi positio infantum*). Den Hinweis verdanke ich Hoffmann-Krayer in Basel. — Den Brauch, den ich für manche Gegenden in Deutschland bezeugt fand, daß man Kindern, um deren Erhaltung man besonders bange sei, einen mit *Erd* zusammengesetzten Namen z. B. Erdmann geben müsse, um sie sicher am Leben zu erhalten (Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube*[3] 387, Knoop, *Volkssagen aus dem östl. Hinterpommern*[1] 55), dessen ich auch in meiner *Mithrasliturgie* 144 gedachte (ich gebe oben die Ausführung des dort nur, soweit es notwendig war, angedeuteten Gedankenganges), wage ich nun nicht mehr irgendwie zu verwenden, nachdem mich Edward Schröder belehrt: „Erdmann, Erdwin usw., usw. besonders aber Erdmuth und Erdmuthe sind ebenso wie die ihnen gegebene Deutung eine Erfindung obersächsischer Pastoren aus dem 17. Jahrhundert." Freilich hat den Pastoren ihre Theologie allein die oben angedeutete Erklärung doch wohl nicht eingegeben.

wie sie später so häufig heißt, *Tellus mater.* Nur ein Zeugnis wollen wir hier festhalten, das uns nahe an die Sphäre führt, in der wir untersuchen. Tellus wird bei der Eheschließung angerufen: zu der Stelle in Vergils Aeneis IV, 166, wo es heißt, als Äneas und Dido in die Höhle fliehen, in der sie ihre Hochzeit begehen, *prima et Tellus et pronuba Iuno dant signum*, steht bei Servius: *quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt; nam et in auspiciis nuptiarum invocatur: cui etiam virgines, vel cum ire ad domum mariti coeperint, vel iam ibi positae, diversis nominibus vel ritu sacrificant.* Alle antiken Hochzeitsriten, soweit sie nicht einfach lustralen Charakters sind (was denn freilich doch öfter keine ganz ausreichende Erklärung ist) oder sich auf die Aufnahme der Frau in einen neuen Kult beziehen, gelten der Zeugung und Geburt, dem Kindersegen. Ungezwungen ergibt sich der Gedanke, daß die *Tellus mater* ihn geben soll.

Aber wir können auf römischem Boden zu weiterer Erkenntnis nicht kommen. Die angezogenen Zeugnisse stehen zu vereinzelt. Und ebensowenig ist in Deutschland für die deutschen Bräuche, die angeführt wurden, irgendeine direkte Aufklärung zu finden. Wir müssen wiederum weiter greifen, um durch noch andere Analogien womöglich belehrt und besser orientiert zurückkehren zu können.

Wer auch nur ein wenig die Literatur über die sogenannten kulturlosen Völker beachtet hat, der weiß, wie verbreitet bei vielen von ihnen der Glaube an eine „Mutter Erde“ ist. Bei ihnen sind „Volksglaube“ und „Volksbrauch“ ihre ganze Religion und ihr ganzer Kultus. Bei den Eingeborenen von Nordamerika, den Indianern, spielt die Erdmutter die größte Rolle. Den Comantschen ist die Erde ihre eigene Mutter, der große Geist ihr Vater. General Harrison rief den Häuptling der Shawnees, Tecumseh, zu einer Unterredung „Komm her, Tecumseh, und setze dich zu deinem Vater!“ „Du, mein Vater?“ sagte der Häuptling. „Nein, die Sonne dort (nach

ihr hinweisend) ist mein Vater und die Erde ist meine Mutter, ich will an ihrem Busen ruhen", und er setzte sich an ihren Busen. Die Kariben sagten beim Erdbeben, daß ihre Mutter Erde tanze; sie gebe ihnen so ein Zeichen, daß sie auch tanzen sollten.[1] Aus Central-Australien berichten Spencer und Gillen[2] von einem Erdloch und daranliegenden Stein, *the Erathipa stone*, aus dem die Kinder herauskommen. *There is on one side of it a round hole through which the spirit children are supposed to be on the lookout for women who may chance to pass near.* Weiber, die Kinder wünschen, wallfahrten zu diesem Steine. *It is firmly believed that visiting the stone will result in conception. If a young woman hat to pass near to the stone and does not wish to have a child she will carefully disguise her youth, distorting her face and walking with the aid of a stick. She will bend herself double like a very old woman, the tones of whose voice she will imitate, saying „Don't come to me, I am an old woman".*[3]

Bei den Armeniern gilt die Erde „als der Mutterstoff, aus dem der Mensch geboren wird".[4] In Märchen und Sagen

---

[1] Tylor *Anfänge der Kultur* (Übers. Spengel u. Poske) I 321; dort weitere Quellenangaben.

[2] Spencer and Gillen *The Native Tribes of Central Australia* 337.

[3] Nach dem Glauben der Maori in Neuseeland entstehen die Menschen so, daß zwei göttliche Wesen, der Tiimaarauta, der den festen Kern, das Gebein der Erde repräsentiert, und der Tiimataaraatai, der die lockere Hülle, den Strandaufwurf, das Fleisch des Landes repräsentiert, Menschengestalt annehmen, Schirren *Die Wandersagen der Neuseeländer* 147, wo noch die bedeutsame Tatsache angegeben wird, daß *whenua*, das Wort für Erde, auch die Placenta bedeute, „welcher nach neuseeländischer Lehre ein so vorwiegender Anteil an der Menschenerzeugung zukommt".

[4] So lautet wörtlich die Angabe, die mir Herr Chalatianz, Lektor an der Universität Heidelberg, gemacht hat. Auch die oben folgenden Angaben über armenischen und russischen Glauben stammen von ihm. Er ist des Deutschen so mächtig, daß auch seine deutsch gemachte Angabe objektiven Wert hat. Armenischem und russischem Volksglauben ist er seit längerer Zeit zu wissenschaftlichen Zwecken nachgegangen.

brauchen die Divs dem Menschen gegenüber häufig das Attribut „Holatsin“, d. i. „Erdgeborener“. In russischen Liedern und Sagen ist ein Ausdruck gebräuchlich, der etwa die „Mutter Feucht-Erde“ bedeutet. In der Mythologie der Lappen und Esthen ist es nicht anders, sie verehren die Erde als ihre Mutter. Die Finnen haben Ukko, den Großvater, den Himmelsgott, und Akka, die Großmutter, die Himmelsgöttin.[1] Die Esthen rufen die Erde als Schutzgöttin der menschlichen Geburt an[2] — ein für uns besonders bedeutsamer Zug. Einige Stämme Indiens haben noch heute einen ausgebildeten Kultus der Erdmutter, während z. B. schon für den vedischen Glauben die Erde und der Himmel Mächte von nur schattenhafter Bedeutung geworden waren. Mit einem aus „uralter Zeit ererbten Ausdruck“, so drückt sich Oldenberg[3] aus, wird vom Vater Himmel, der Mutter Erde gesprochen. Besonders deutlich läßt sich noch die Vorstellung der alten Peruaner und mehr noch der Mexikaner erkennen. Die ersteren verehrten die Mama-Pacha, die „Mutter-Erde“. Die Mexikaner kamen, so glaubten sie, aus der Erde, aus Chicomoztoc, dem Ort der sieben Höhlen. Der „Ort, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden“, ist zugleich das Totenreich. Es ist zugleich die Unterwelt, der Ort der Vorfahren und die Urheimat.[4] Die Peruaner kennen aber auch steinerne Menschen, die erst durch Namengebung belebt wurden, und es ist wohl nicht voreilig angenommen, daß die Menschen, die etwa nach dem Glauben der Iranier aus Reispflanzen, der Altnorweger aus Askr und Embla, Esche und Ulme wurden, eben auch als aus der Erde hervorwachsend nach dem gleichen Glauben an die Mutter der Menschen, die Erde, beurteilt werden müssen. Freilich muß

---

[1] Tylor a. a. O. II 271 ff. [2] Castrén, *Finn. Myth.* 89.
[3] *Religion des Veda* 240.
[4] K. Th. Preuß *Archiv f. Religionswissensch.* VII 234. Vgl. Preuß *Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mex. Religion, Mitt. anthrop. Ges.* 1903, 148 ff.

immerhin auseinandergehalten werden, ob es sich um einen Mythus von der Entstehung der ersten Menschen handelt[1] oder um einen Glauben an die Herkunft jedes einzelnen Menschen, der geboren wird, so sehr beides offensichtlich in einem engen Zusammenhang gestanden hat.

Den Brauch, das neugeborene Kind auf die Erde zu legen, habe ich in der mir bekannt gewordenen Literatur nur einmal bezeugt gefunden: bei den Weddas auf Ceylon werde das Neugeborene „auf die Erde deponiert und dann ein Pfeil an seine Seite hingelegt“, das sei „eine nie vernachlässigte Ceremonie, welcher die Weddas von Wewatte die größte Wichtigkeit beilegten“.[2]

Nach diesem Umblick in die Anschauungen so verschiedener Menschenarten der Erde müssen wir doch noch einmal zurück-

---

[1] Die kosmogonischen Mythen vieler Naturvölker kennen ein erstes Paar, aus dem alles entsteht, das Weib ist die Erde, der Mann nicht selten der „Himmel“ oder auch der Sonnengott, das Befruchtende natürlicherweise Sonnenstrahl oder Regenguß. Recht lehrreich sind Erzählungen wie die des neuseeländischen Schöpfungsmythus: Himmel und Erde hielten sich als Ehepaar umfaßt, das alle Wesen erzeugte, die aber alle im Dunkeln waren, weil jene sich so dicht umschlossen hielten. Die Kinder ratschlagten, wie sie ans Licht kommen könnten. Die Trennung der Eltern gelang endlich dem „Vater der Wälder“: er stemmte den Kopf gegen die Mutter Erde, die Beine gegen den Vater Himmel: er stieß den letzteren in die Höhe und es wurde hell. Der Himmel weinte im Trennungsschmerz Tautropfen usw., Grey *Polynesian Mythologie* 1855 Anfang. Merkwürdiges erwähnt Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* 350 von den Yoruba: in den Tempeln stelle man die Vereinigung des Himmelsgottes und der Erdgöttin durch zwei untertassenförmige, eng aneinander geschmiegte Kalebassen dar. Die obere sei der Himmel, die untere die Erde.

[2] Paul und Fritz Sarasin *Ergebnisse naturwissensch. Forschungen auf Ceylon* III 508 f. Wenn der Brauch der Weddas um einen Pfeil zu tanzen, der mit der Spitze in den Boden gestoßen ist, ein der Erde geltender Befruchtungszauber sein sollte (was auch den Herrn Sarasin, wie ich durch mündliche Mitteilung weiß, längst wahrscheinlich erschienen ist), so wäre auch die Rolle des Pfeils verständlich. Aber wir müssen uns in diesem Falle einstweilen damit begnügen, das Tatsächliche einfach zu registrieren.

blicken in irgendwie zugehörige Vorstellungen unseres eigenen Volkes. Hier müssen wir doch am ersten, auch wenn direkt aussagende Zeugnisse des Volksbrauches nicht mehr anderweit vorhanden zu sein scheinen, die Gewähr haben, ohne arge Mißdeutungen noch etwas tiefer zu blicken. Daß man auch im deutschen Glauben schon ältester Zeit die Anschauung von der mütterlichen Erde gehabt hat, kann durch manches Zeugnis belegt werden von der alten Nerthus an (*id est Terram matrem colunt*, Tac. Germ. c. 40) oder dem alten angelsächsischen Zauberspruch, der den Acker wieder fruchtbar macht: *erce, erce, erce, eorđan môdor* oder *hâl ves thu folde, fira modor* „Heil sei dir Erde, der Menschen Mutter“. Weiter heißt es: sei du wachsend in Gottes Umarmung, mit Nahrung erfüllt zum Nutzen der Menschen“.[1] Jakob Grimm beginnt seine Besprechung der Erdgöttin in der Deutschen Mythologie damit: „Fast in allen Sprachen wird die Erde weiblich und, im Gegensatz zu dem sie umfangenden väterlichen Himmel, als segnende, gebärende, fruchtbringende, aufgefaßt.“[2] Er erörtert fein auch die Ähnlichkeiten des Kultes,

[1] S. Grimm *Deutsche Mythologie* I⁴ 210. E. H. Meyer *German. Mythologie* 287. Golther *Handbuch der german. Mythologie* 455.

[2] I⁴ 207. S. auch die Angaben III⁴ 183 ff. Mogk *German. Mythologie* 138 ff. Die Auffassung bei E. H. Meyer *German. Mythologie* 267 u. s., der von einer Umformung der Wolkengöttin zur Göttin der Erde spricht, „die ja mit der Wolke durch ihre Massigkeit, Berührung und Befruchtung durch dieselbe in engem Zusammenhang steht“ (!!), zeigt, wie sogar das Verständnis der alten Verehrung mütterlicher Erde, das Jakob Grimm natürlich im wesentlichen hatte, einer im eigentlichsten Sinne bodenlosen Wolkenmythologie verloren gegangen ist. „Die sog. Erdgöttinnen sind durchweg nur die Erde befruchtende und nur deswegen auch wohl nach der Erde benannte Wolkengöttinnen, keineswegs umgekehrt.“ S. 294 steht wahrlich zu lesen: „Auch die sog. Erdgöttin ist nur eine Sproßform der erdbefruchtenden Wolkengöttin und einer ihrer Hauptcharakterzüge, die Mütterlichkeit, erst von der Wolke auf die Erde übertragen worden.“ So blind können die sinnlosen Formeln einer solchen Deutungs- und Umdeutungs-„Mythologie“ gegen religiöse Anschauungen machen, die dem natürlichen Denken zu allen Zeiten die klarsten und unmittelbarsten gewesen sind. — Auch bei den Germanen kennt man das Paar

der sich hier und da noch in Rudimenten erkennen läßt, mit dem der phrygischen großen Mutter und der Mutter Isis. Und doch zeigt sich auch da alsbald, daß die eigentliche göttliche Mutter Erde ganz in den Hintergrund tritt gegenüber den großen persönlichen Gottheiten, die nur in einzelnen Zügen ihre Verwandtschaft mit der alten Menschenmutter noch erkennen lassen. Sie bleibt immer in einem geheimnisvollen Dunkel, gerade wie die Tellus mater in Rom, um vom griechischen Altertum jetzt noch nichts zu sagen, immer mehr zurückgedrängt worden ist. Nicht bloß die Beobachtung, daß die durchsichtigen Götternamen der „Sonne", der „Erde" nie

---

des Himmelsgottes und der Erdgöttin, des männlichen, zeugenden und der empfangenden, gebärenden (Golther *Handbuch* 454ff.). Der Himmelsgott tritt aber ganz zurück gegen die hohen Götter, denen der Kult gilt, und ich würde auch hier nicht einmal wagen, Himmel und Erde das „älteste" Paar der Mythologie zu nennen. Darum kann es nicht weniger von größter Wichtigkeit sein für das Verständnis ältesten Denkens. Wer die Zeugung vollbracht hat, wenn neues Leben emporwächst, bleibt auch ursprünglichem Denken immer viel unbestimmter und wird viel verschiedenartiger erschaut als die Mutter, die die neuen Geburten heraufsendet: das ist ein für allemal der Schoß der Erde. Daß es mir nicht darum zu tun ist, etwa Mutter Erde und Vater Himmel als indogermanische Hauptgottheiten oder gar als Hauptgottheiten aller möglichen anderen Völker nachzuweisen, wird oben immer deutlicher werden. Deshalb brauche ich mich auch nicht mit indogermanischen Göttern, von denen ich nichts weiß, auseinanderzusetzen; z. B. die Ausführungen Kretschmers in der *Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 90f. gegen die Geltung des Himmels und der Erde als indogermanischer Hauptgottheiten überzeugen mich nicht nur völlig, sondern zeigen mir zwei höchst wertvolle Tatsachen: einmal, daß gerade der männliche Teil des Paares im *ἱερὸς γάμος*, dessen weitverbreitete Vorstellung natürlich Kretschmer erkennt und bestätigt, mannigfach verschieden gedacht und verbunden wird, weiterhin daß in mehreren Einzelentwickelungen in ganz ähnlicher Weise das Paar und im besonderen die Erdgottheit im dunkeln Hintergrund bleibt und eben vor den Hauptgottheiten zurücktritt. Wenn in den Kulten irgendeines Volkes eine Verehrung der Erde wie vielfach nicht mehr nachzuweisen ist, so stört das darum um so weniger meine Schlüsse. Daß das Ziel meiner Untersuchung mit den Zielen der „vergleichenden Mythologie", die Kretschmer bekämpft, nichts gemein hat, wird sich zeigen.

zu Namen der großen Göttermächte geworden sind wie die undurchsichtigen undeutbaren Namen, erklärt diese Tatsachen: wir glauben zu erkennen, wie eine tiefe Scheu von den Geheimnissen des mütterlichen Erdenschoßes, der eigenen Mutter, die Hülle zu heben verbietet.

So blieb nur in einem, heute auch fast verschwundenen Brauche das Verhältnis der Neugeborenen zur Erde erkennbar, den niemand mehr aus dem alten Glauben zu erklären weiß. Aber ist denn kein Rest solchen Glaubens geblieben in dem, was das Volk auf die jedem Volke immer lebendige Frage antwortet: woher kommen die Kinder? Sehen wir einige Antworten an, die wir natürlich nicht aus den Antworten auf neugierige Kinderfragen entnehmen dürfen. Braunschweig hat seinen Gödebrunnen im Osten der Stadt, aus dem die Kinder kommen, Cöln hat seine Klingelspütz, aber auch einen Brunnen an der St. Kunibertskirche, wo die Kleinen vor der Geburt um die Mutter Gottes herumsitzen, die ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt. Im Schwarzwald bringt das Dorfbäsele die Maidle und Büble aus den „frischen Bächen", die aus den Bergen herunterkommen. Aus dem Titisee am Feldberg, aus dem Frau Hollenteich auf dem Meißner, dem Festenburger Teich bei Schulenburg im Harz, wo die große Wasserfrau sitzt, die die Kinder bei sich hat, und unzähligen anderen beziehen alle Weiber dieser Gegenden ihre Kinder. Oder aber aus dem Kinderbusch bei Gräfrath, aus der großen Linde bei Nierstein in Rheinhessen, aus dem heiligen Baum bei Nauders in Tirol (er blutet, wenn einer hineinhaut), aus der Tititanne am Feldberg, dem Kindlibirnbaum im Aargau und aus so vielen anderen, oft auch hohlen Linden, Buchen, Eichen, Eschen.[1] Endlich aber kommen die Kinder nach vielfachem

[1] Wieweit die Rede in der Bretagne und im Elsaß, daß die Kinder aus Krautköpfen (choux) kommen (Norberg *Im Urdsbrunnen* VII 127) oder gar die Schilder der Pariser Hebammen, auf denen die Kinderköpfchen aus Rosen herauskommen, hierher gehören, weiß ich nicht.

Glauben aus Felsen[1] und aus Höhlen, wie etwa im schwäbischen Staubachtale die Hebamme alle Kinder aus der Höhle des Rosensteins holt, wo sie ihr von einer weißen Frau gereicht werden. An die Lebenslichtchen in der Höhle mag nur erinnert sein. Hier darf aber jedenfalls der mehrfach belegte Glaube des Volkes in den Vogesen seine Stelle finden, daß aus diesen oder jenen Felsen, die in den verschiedenen Gegenden eben verschiedene sind, die kleinen Kinder zur Welt kämen.[2]

(Der Storch gehört natürlich überhaupt nicht hierher, hat er doch auf alle Fälle mit der Herkunft der Kinder nichts zu tun. Er holt sie ja überdies auch aus Teichen und Brunnen, Flüssen und Mooren, besonders häufig aus Felsen und Steinen in Pommern *Am Urquell* V 254.) Noch mehr Belege außer den angegebenen findet man bei O. Schell *Urquell* IV 224ff., Mannhardt *German. Mythen* 256, 668ff., F. S. Krauß *Im Urdsbrunnen* VII 82, vgl. ebenda I 12ff., 22ff., E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* 101ff. Hier mag eine freundliche Mitteilung von Herrn Algot Ruhe aus Lund (Schweden) notiert sein: Als ich klein war, hat man mir erzählt, daß die Kinder in der Universitätsstadt Lund, wo ich geboren bin, vom Storche aus dem Helgonadam (Teich der Heiligen) geholt wurden. Da wohnte in der Erde der Riese Finn mit seiner Familie, er der für St. Laurentius den Dom in Lund baute (von Esaias Tegnér dichterisch behandelt). In der Nachbarstadt Malmö wurde meinen Vettern erzählt, sie kämen aus dem Piledam (Teich der Weiden).

[1] In Pommern werden die Kinder vielfach aus Steinen, „Großsteinen", „Schwansteinen", dem Uskahn bei Saßnitz, dem Buskamen (d. i. Gottesstein?) vor Göhren auf Mönchgut: es heißt wohl auch, die Steine würden mit einem Schlüssel aufgeschlossen und die Kinder herausgeholt, A. Haas *Am Urquell* V 254ff.

[2] Perdrizet hat in den *Annales de l' Est*, Januar 1904, eine unentzifferbare Inschrift mitgeteilt, die sich an einem *Roche du Trupt* genannten Felsen in den Vogesen bei Luvigny befindet. Bei dieser Gelegenheit erzählt er (S. 12 des S. A.): *„Ainsi les petits enfants de Luvigny viendraient au monde sous la Roche; ce serait la Roche qui les produirait, ils en sortiraient. Cette légende, qu' on retrouve en divers endroits de la region vosgienne, notamment à Saint-Dié[1], à Remiremont[2], à Senones[3], à Belfort[4] est la survivance d' un mythe sur l' origine de l' homme etc."* In den Anmerkungen gibt er dazu die Belege: [1] *„Chateau des Fées" à l' Ormont.* — [2] *Ein Fels Kerlinkin (La Lorraine illustrée p. 301).* — [3] *Roches Mère Henri ou Mord Henri.* — [4] *Rocher de la Miotte. Bulletin de la société belfortaine d' émulation XI, 1892, S. 131.* Ich verdanke den Hinweis auf diese Angaben Paul Wolters.

Sind das nicht alles verschiedene Formen der Grundvorstellung, die alle Kinder aus der Erde „quellen“ und „wachsen“ läßt? Ich wüßte nicht, daß es wirklich echten Volksglauben gäbe, der die Herkunft der Kinder in einer Weise auffaßte, die nicht mit dieser Grundvorstellung zusammenginge. Oft finden wir es in gut bezeugten Anschauungen des Volkes selbst ausgesprochen, daß etwa, wo der Baum die Kinder trägt, sie eben drunten in der Erde waren, ehe sie herauswuchsen. So heißt es, nach einem vortrefflichen Zeugen[1], von der Linde bei Nierstein: *Da haben die Frauen aus der ganzen Gegend die Kinder her. Wenn man das Ohr an die Erde legt, hört man, wie die Kleinen unter der Erde jubeln und schreien.*

2 Wir betrachten eine zweite lateinische Überlieferung, deren Wortlaut wenigstens gar keinen Bedenken unterliegt. Daß Iuvenal mit den Worten (XV 140) *Terra clauditur infans et minor igne rogi* auf einen Brauch hindeutet, Kinder zu begraben, die für den Scheiterhaufen noch zu jung sind, kann um so weniger zweifelhaft sein, als bei Plinius einmal (h. n. VII 72) zu lesen steht *Hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est.*[2] Vor kurzem hat ein englischer Gelehrter[3] den Sinn dieses Brauches im wesentlichen richtig durch Analogien aufgeklärt und hat eben nur das eine nicht hervorgehoben, welche Bedeutung die Erde, in die begraben wird, für den Glauben hat, der jene Sitte schuf. Die Hindus dürfen nach dem Gesetze des Manu Kinder unter zwei Jahren nicht verbrennen, sondern müssen sie begraben.[4] Wir wissen

[1] J. W. Wolf *Hessische Sagen*, Leipzig, 1853, S. 13.

[2] Die Stelle des Fulgentius *exp. serm. ant.* p. 113, 19 ff. Helm: *priori tempore suggrundaria antiqui dicebant sepulchra infantium qui necdum quadraginta dies implessent, quia nec busta dici poterant, quia ossa quae comburerentur non erant, nec tanta inmanitas cadaveris quae locum tumisceret,* lasse ich lieber beiseite, obwohl ich auch sie für das, worauf es oben ankommt, ruhig verwenden dürfte.

[3] J. E. King *Classical Review* XVII 1903, 83 f.

[4] Ridgeway *Early Age of Greece* I 532.

von einem Glauben der Huronen in Nordamerika, nach dem es zwei Arten von Seelen gibt: die einen gehen gleich nach dem Tode des Menschen zum Totenland gen Westen, die anderen bleiben beim Leibe im Grabe, bis sie ein Weib mit einem Kinde wieder zur Welt bringt.[1] Ebendort gibt es dann auch die besondere Sitte, Kinder, die noch nicht zwei Monate alt sind, nicht auf dem gemeinsamen Friedhofe, sondern am Wege zu begraben, damit sie in vorbeikommende Weiber eingehen und so wiedergeboren werden könnten. Von den Algonkinindianern im besonderen wird der gleiche Brauch bezeugt.[2] Genau dasselbe wird auch aus Westafrika erzählt.[3] Daß in allen diesen Sitten, die bei so verschiedenen Völkern in so gleichen Formen sich zeigen, die Erde es ist, die des Kindes Seele zu einer neuen Geburt bringen kann, wird gerade durch den wesentlichen Punkt bewiesen, daß diese Kinderleichen beerdigt werden müssen, während alle anderen verbrannt werden. *Terra clauditur infans*: so mag wohl auch Iuvenal nicht so ganz zufällig sich ausgedrückt haben.[4]

Hier dürfen wir aber nicht ganz versäumen, uns zu erinnern, daß der Glaube, ein neugeborenes Kind sei in jedem Falle ein wiedergeborener früher Gestorbener und Begrabener, bei den wilden Völkern noch sehr mannigfach klar bezeugt

---

[1] *The Jesuit Relations and Allied Documents, Cleveland edition,* 1896, X 287, nach Kings Angabe, mir unzugänglich.

[2] a. a. O. X 272. Weitere Belege ebendafür bei Tylor II 3.

[3] Miß Kingsley *Travels in Westafrika* 478. Die Banyanen sollen auch Kinder unter 5 Jahren beerdigen, während sie sonst ihre Toten verbrennen, und dafür jetzt als Grund angeben, daß die Kinder noch keinen Gott kennten (*Beilage der M. Allg. Zeitung* 10. März 1903).

[4] Nöldeke spricht mir die Möglichkeit aus, daß die Sitte der alten Araber, weibliche Neugeborene lebendig zu begraben, mit der Vorstellung von der Erde als Mutter zusammenhänge. „Zu Mohammeds Zeiten motivierten sie diese Scheußlichkeit (die er abgeschafft hat) mit der Armut. In jener Zeit hatten sie gar keine religiösen Vorstellungen mehr dabei; ursprünglich aber werden solche damit verbunden gewesen sein."

ist. Nicht bloß kehren kürzlich verstorbene Kinder in bald nachher geborenen Kindern wieder, wie in Alt-Calabar die Mutter, der ein Kind gestorben ist, in einem neugeborenen das Abgeschiedene wiedergekommen glaubt.[1] Von den Eingeborenen am Niger-Delta wird erzählt, daß sie, wenn ein Kind geboren ist, ihm allerlei Sächelchen zeigen, die verstorbenen Gliedern der Familie gehörten. Wird es auf einen Gegenstand irgendwie besonders aufmerksam, so ist es dessen Besitzer, der wiedergekommen ist. „Es ist Onkel John, er erkennt seine Pfeife."[2] In Yoruba an der afrikanischen Westküste wird bei der Geburt eines Kindes zum Priester geschickt und bei der Lieblingsgottheit der Familie angefragt, welcher von den verstorbenen Vorfahren beabsichtige in dem Kinde zu wohnen, um ihm danach seinen Namen zu geben. Man begrüßt dort die Ankunft des Kindes mit Worten, die bedeuten „Du bist angekommen".[3] Wir wissen von den verschiedenartigsten Veranstaltungen, die alle dazu dienen sollen, bei der Geburt eines Kindes zu erforschen, welcher der Vorfahren in ihm wieder erschienen sei: es werden Glasperlen aufgehängt und die Namen der Ahnen hergesagt; bei dessen Namen sie sich in besonderer Weise bewegen, der ists[4]; oder Reiskörner werden ins Wasser gelegt und einzeln mit den Namen der Vorfahren benannt; an der Bewegung des be-

---

[1] Tylor II 4. [2] Miß Kingsley *Travels in Westafrika* 493.

[3] *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, herausgegeben von Arndt XV 1900, 17. Von den Evheern im Togogebiet wird berichtet, daß sie bei der Geburt eines Kindes einen Fetischpriester rufen, der „den Namen eines Verstorbenen aus der Familie des Mannes oder der Frau offenbaren soll, der in der Person dieses eben geborenen Kindes wieder in die Welt eingeboren sei". Dem Kinde wird der Name des Verstorbenen beigelegt; nach C. Spieß *Mitteil. d. orient. Semin.* 1903, *Afrikan. Stud.* S. 56. (Den Hinweis danke ich C. H. Becker.) Ähnliches auch von D. Westermann bezeugt in dem Aufsatze *Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk*, 3. Abschnitt im Anfang, *Archiv f. Religionswissensch.* VIII, 1. Heft.

[4] Andree *Ethnographische Parallelen* 171.

treffenden Kornes erkennt man, daß dieser Vorfahr wiedererschienen ist. Bei den Maoris in Neuseeland zählt der Priester dem Kinde die Namen auf: bei wessen Namen es niest oder schreit, der ist in ihm wiedergeboren.[1] Bei nordamerikanischen Indianern wird z. B. ein Kind, das den Namen des Großvaters bekommt, zunächst mit derselben Ehrfurcht begrüßt, die jenem gebührte: es ist eben der Großvater. Und es gehört vielfach noch unter solchen Völkern zum Brauch, im Kinde den Großvater wiedergekommen zu sehen und ihm dessen Namen zu geben.[2] Noch ein Beispiel aber mag endlich zeigen, wie man sich eine direkte Seelenübertragung von dem Sterbenden denken kann: bei den Takullis in Nordwestamerika überträgt der Medizinmann die Seele eines Sterbenden oder Toten, indem er ihm die Hände auf die Brust legt und sie dann über den Kopf eines Verwandten hält und hindurchbläst. Das nächste Kind, das diesem geboren wird, hat die geschiedene Seele empfangen und erhält Rang und Namen des Verstorbenen.[3] Man muß in solchem Zusammenhange unmittelbar auf den Gedanken kommen, daß es vielfach einen gar tiefen Hintergrund in einst sehr konkreten Anschauungen vom Weiterleben der Ahnen haben mochte, wenn die Enkel nach alter Sitte so mancher Völker regulär den Namen des Großvaters trugen. Name ist voreinst Seele und Wesen. Wie weit es freilich in solche Vorstellungen zurückragen könnte, wenn in unserer Sprache noch das Wort „Enkel“ tatsächlich nichts anderes heißt als der „kleine Großvater“[4], das würde ich nicht entfernt zu beurteilen wagen.[5]

---

[1] Tylor II 4. [2] Andree a. a. O. 171.

[3] Waitz *Anthropologie der Naturvölker* III 195, vgl. 198, 213. Bastian *Zeitschrift für Völkerpsychologie.* V 161f.

[4] Kluge *Etymolog. Wörterbuch* s. v.

[5] Hier kann ich, obwohl auf Griechisches hier noch nicht eingegangen werden soll, nicht unausgesprochen lassen, daß ich die Deutung einer Vorschrift des alten Funeralgesetzes von Keos und des νόμος in der Makartatosrede des Demosthenes § 62, die King mitver-

3 Wir sind noch nicht so weit vorgedrungen, um überhaupt solche Ausblicke tun zu können. Zunächst fügen wir noch einen dritten Brauch hinzu, den wiederum eine vereinzelte lateinische Überlieferung auch für die römische Welt bezeugt. In Versen des Lucilius, die Nonius (p. 430, 25ff. Lindsay) anführt, heißt es:

Symmachu' praeterea iam tum depostu' bubulcus
Exalans animam pulmonibus aeger agebat.

Man hat bereits richtig erkannt, daß es sich hier und überhaupt in der üblichen Bezeichnung *depositus* für den dem Tode nahen Kranken um ein Legen des Sterbenden, nicht des Toten auf die Erde handelt.[1] Man hat auch bereits die Stelle des Servius (zu Aeneis XII 395) hinzugefügt, der von der Sitte berichtet, verzweifelte Kranke vor die Türe zu setzen, *ut extremum spiritum redderent terrae.* Je mehr Einleuchtendes nach allem, was wir schon an uns haben vorüberziehen lassen, eine solche Erklärung haben muß, um so leichteren Herzens können wir die zweite Erklärung bei Servius *vel ut possent a transeuntibus forte curari, qui aliquando simili laboraverant morbo* als eine unzeitige Erinnerung an eine in antiker Literatur

wertet nach F. B. Jevons *Classical Review* IX 247ff., nicht so ohne weiteres annehmen kann. In der Inschrift steht (Dittenberger Nr. 877, 24ff.) . . *ἐπὴν ἐξενιχϑε̃ι, μὲ ἰέναι γυναῖκας πρὸς τὴν οἰκίην ἄλλας ἒ τὰς μιαινομένας. μιαίνεσϑαι δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα καὶ ἀδελφεὰς καὶ ϑυγατέρας, πρὸς δὲ ταύταις μὲ πλέον πέντε γυναικῶν, παῖδας δὲ δύο, ϑυγατέρας ἀνεψιῶν, ἄλλον δὲ μηδένα. τοὺς μιαινομένους λουσαμένους περὶ πάντα τὸν χρῶτα κτλ.* (die Ergänzungen sind unwesentlich). Soll hier wirklich durch Anführung von Bräuchen der Algonkinindianer u. dgl. wahrscheinlich werden, daß die Weiber, die man zuläßt, die Seele des Verstorbenen aufnehmen und wiedergebären sollen (zudem *ἐπὴν ἐξενιχϑε̃ι*)? Nein, nur die nächsten Verwandten dürfen sich die einmal unvermeidliche Befleckung zuziehen. Auch bei Demosthenes ist keine Instanz, die eine andere Auffassung auch nur nahelegte. In solchen Fällen halte ich die Auslegung durch Naturvölkerbräuche, die tatsächlich Fremdes hineinlegt, für schlechterdings unerlaubt, und ich lege Wert darauf, daß man den Unterschied solchen Verfahrens und des meinigen bemerke.

[1] Mau bei Pauly-Wissowa *Realencyklopädie* III 1, 347.

mehrfach wiedergegebene, aber auch von Anfang an mißverstandene ethnographische Kuriosität (von Herodot I 197 an) unter den Tisch fallen lassen. Vor kurzem ist dann zu dem römischen *deponere* bereits die in verschiedenen Gegenden Deutschlands, in Ostpreußen, der Lausitz, der Oberpfalz, dem Vogtland, in Schlesien, in sächsischen Dörfern Siebenbürgens beobachtete Sitte in Parallele gesetzt worden, den Kranken, wenn der Tod herankommt, aus dem Bette zu heben und auf die Erde zu legen.[1] Sie waren schon früher zur Erklärung des entsprechenden indischen Brauches verwendet[2] und aufmerksam gemacht auf einen Bericht von irischer Sitte *when the dying man seems to suffer great agony, it is thought to be due to the presence of chicken feathers in his bed and his friends will sometimes lift him up and place him upon the floor to relieve him.*[3] Hier ist die Begründung des Brauches gerade so gewiß später, als man ihn nicht mehr verstand, falsch angegeben, wie wenn es heißt, daß dem Tscheremissen und dem Wostjaken beim Eintritt des Todeskampfes der Federpfühl weggerissen und ihm nur Stroh untergelegt werde, weil das Wegwerfen eines Federpfühls zu kostspielig sei.[4]

Mit Recht ist aber auch schon kürzlich, indem z. B. der thüringische Brauch beachtet ward, daß nicht der Sterbende auf die Erde gelegt, sondern auf ihn etwas Erde gelegt wurde[5], die Folgerung gezogen, daß das Wesentliche nicht etwa die

---

[1] Samter *Festschrift für Otto Hirschfeld* 249ff. Dort die näheren Belege. Dort auch das bedeutsame Zeugnis aus dem 11. Jahrhundert: Bischof Benno von Osnabrück wird todkrank auf die Erde gelegt und stirbt so. A. Körte macht mich darauf aufmerksam, daß auch Franz von Assisi, der vielfach dem Glauben des Volkes nahe stand, sich sterbend auf die Erde legen ließ (Sabatier *François d'Assise* 396).

[2] Caland im *Museum, Leiden,* X, 1902, Nr. 2. p. 34.

[3] Mooney *Funeral customs of Ireland* (*Proc. Am. Philos. Soc.* XXV, p. 226).

[4] S. K. Kusnezow *Über den Glauben vom Jenseits und den Todtencultus der Tscheremissen, Internat. Archiv f. Ethnographie* IX 157.

[5] Wuttke *D. Volksaberglaube*, § 724.

Veränderung der Lage des Sterbenden sei, sondern die Verbindung, in die man ihn mit der Erde setze.[1] „Es liegt dabei jedenfalls die Vorstellung von einem Aufenthalte der Toten unter der Erde zugrunde. Damit die Seele ohne Aufenthalt in das Totenreich unter der Erde eingehen kann, muß der Mensch auf der Erde sterben, oder er wird wenigstens symbolisch, wie in Thüringen, mit der Erde in Verbindung gebracht.“

Man überblicke die Bräuche, die wir zusammengestellt haben: aus der Erde kommt die Menschenseele, in die Erde kehrt sie zurück und die Erde gebiert sie wieder zur neuen menschlichen Geburt.[2] So wird es uns nun nicht die mindeste

[1] Samter a. a. O. 251. Von ihm auch die oben direkt angeführten Worte.

[2] Ich will wenigstens in einer Anmerkung nicht unausgesprochen lassen, daß aus der oben erörterten Vorstellung primitiver Menschen es möglicherweise verständlich werden könnte, warum so vielfach die Menschenleichen in Hockerstellung beerdigt wurden. Daß es die Stellung des Embryo sei, ist bereits vielfach ausgesprochen worden — wenn ich mich recht erinnere, zuerst von Virchow —, aber ohne die leiseste Möglichkeit der Erklärung, warum man dem zu Beerdigenden solche Stellung gab. Es braucht ja auch hier nicht aus einem einzigen Grunde und einer einzigen Vorstellung der so weit und mannigfaltig verbreitete Brauch erklärt zu werden; daß weder Raumersparnis der alleinige Grund ist, noch Zusammenknebelung der Toten, auf daß sie nicht sich bewegen und wiederkommen könnten (vgl. Schötensack *Verhandlungen der Berl. anthropol. Gesellschaft* 1903, 522), läßt sich leicht nachweisen. Und daß bloß der Wunsch, die charakteristische Stellung des Schlafenden, Ruhenden darzustellen, zu diesem mächtigen und zähen Brauche geführt haben sollte, ist mir höchst unwahrscheinlich. Man muß sich aber hüten, irgend etwas Reflektiertes darin zu sehen, sondern unmittelbar notwendige Anschauung, wenn man dem Gedanken nachgehen will, daß man dem zu Bestattenden die Form gab, die er bei seiner Geburt hatte, damit ihn die Mutter Erde wiedergebäre. Es wäre um so begreiflicher, daß man vielfach nur noch die kleinen Kinder zur Wiedergeburt beerdigt, wenn man der Erde das Neugebären der Großen nicht mehr zutraut oder zumutet. Werden doch an manchen Fundstätten nur noch Kinder in hockender Stellung begraben vorgefunden. Wie dem allen sei, ein Gegengrund wäre keinesfalls, daß den Wilden die anatomische Kenntnis des Embryo gefehlt habe: wie ungefähr das Kind im Mutterleibe lag, hatten sie schon tausend Unglücksfälle und Grausamkeiten gelehrt.

Schwierigkeit mehr machen, einige Bräuche zu verstehen, nach denen man einen Kranken „begräbt“, um ihn gesund wieder aus der Erde zu holen. Kristoffer Nyrop[1] gibt an, daß ein Mann im Vendryssel gegen Hexerei die Kur brauchte, eine Nacht in einem offenen Grabe auf dem Kirchhof zu liegen. In vollständigerer Form werde dieser Brauch aus Salling berichtet, wo ein Mann seine Tochter, die Hexenkünste gelernt hatte, zu kurieren wünschte. Um das Böse zu bezwingen, gab der Pfarrer den Rat, „daß man ein Grab graben sollte, in das das Mädchen niedergesetzt werden sollte, und man sollte Erde darauf werfen, außerdem sollte man über sie pflügen, säen und eggen, und wenn sie wieder aufgenommen würde, sollte es ihr geholfen haben“. Das gleiche findet sich in einem alten Zauberbuch aus dem vorigen Jahrhundert[2]: „Rat für einen, der verhext ist, so daß nichts anderes helfen kann: lege ihn in die Erde und pflüge und säe über ihn, nimm ihn dann wieder auf“. Auch Nyrop kann diesen Bräuchen keine andere Deutung geben als die, daß so symbolisch ausgedrückt werde, daß man zu unserer gemeinsamen Mutter Schoß zurückkehre, indem man in die Erde begraben und diese über einen zugesät werde, worauf man von der Erde auferstehe, d. h. zu einem neuen Leben wiedergeboren werde.[3]

Die Betrachtung so mannigfacher Bräuche der verschiedensten Völker, auf die uns die drei römischen einzelstehenden Überlieferungen führten, haben uns bereits mancherlei über

---

[1] *Kludetræt* (= Lappenbaum) *Dania* I 26 ff. Ich verdanke den Hinweis und die Übersetzung der Stellen meinem Kollegen B. Kahle.

[2] Kristensen *Jyske folkeminder* VIII 261.

[3] Ich lege absichtlich alle Bräuche beiseite, deren Auffassung in diesem Falle meines Erachtens zweifelhaft sein kann. Den verbreiteten Heilbrauch des Durchziehens (auch wenn es durch Erdgruben oder Erdstücke geschieht) würde ich nur in wenigen Fällen als einen Akt magischer Wiedergeburt verstehen können. Es kann auch hier nicht ein ganzer Komplex von Bräuchen aus einem Punkte erklärt werden: unentwirrbar knüpfen sich ineinander die verschiedensten Fäden alten Glaubens.

ursprüngliches Denken, über einige seiner Grundformen lehren können, die bei so vielen Völkern so ähnlich wiederkehren. In all dem, was ich anführte, ist, so war meine Absicht, bereits streng ausgeschieden gewesen, was nicht in den Gedankenkreis, in dem wir stehen, irgendwie gehören muß, und in dem Verständnis solcher Bräuche ist es natürlich das wesentlichste, ohne irgendeine auch nur leise gewaltsame Umbiegung des Gegebenen behutsam nachfühlend zu erkennen, welcher religiöse Glaube der uns so fernen Zeiten und Menschen diese schließlich petrefakt gewordenen Riten geformt hat. Nur durch lange Arbeit an den alten Überlieferungen und fortwährenden Umgang mit dem religiösen Denken vergangener Zeiten und ursprünglich empfindender Menschen kann ganz allmählich die Fähigkeit erworben werden, wieder einigermaßen richtig zu erkennen, was in den wenigen uns erhaltenen Resten ältester Volksreligion an religiösen primitiven Gedanken beschlossen liegt. Niemand kann von sich sagen, daß er solche Fähigkeit erworben habe: aber ob aus gegebenen Materialien von Analogien, ohne die unendliche Fülle der Motive und Wege der religiösen Gedanken in enge Formeln zu zwängen oder sie zu voraus gesetztem Ziel abzubiegen und umzubrechen, richtige einleuchtende Folgerungen gezogen werden, wird unbefangene Prüfung leicht unmittelbar beurteilen. Es handelt sich ja in unserem Falle ohne Zweifel bisher um Bräuche, die in wesentlichen Formen nicht etwa auf einige Völker oder Stämme, etwa auf Indogermanen, beschränkt wären. Hier ist einer der Fälle, da sicher voneinander ganz unabhängige Völker in übereinstimmenden religiösen Riten ein übereinstimmendes religiöses Denken bekunden. Die Übereinstimmung kann weder durch Urverwandtschaft einer bestimmten Gruppe von Völkern erklärt werden, noch durch Übertragung von einem Volke zum anderen. Und es liegt ja auf der Hand, daß derjenige, der eine dem primitiven Menschen — es hat immer seine Bedenken, „allen“ Menschen zu sagen, weil das

ja natürlich tatsächlich nie bewiesen werden kann — gemeinsame Form des Denkens aufweisen will, ebendiese bei Völkern zeigen muß, die gerade gar keine geschichtliche Beziehung miteinander haben können. Ein solches Verfahren stößt um so mehr auf vielfache unmittelbare Abneigung, als in der Sprachwissenschaft und aller Wissenschaft, die sich mit Entwickelung der Kultur beschäftigt, zunächst die Gruppen der zusammengehörenden Völker eingehalten werden und dort nur so ein geordneter Fortgang der Erkenntnis erreicht werden kann.

Wir haben erkannt, daß bei vielen Völkern, die keinen geschichtlichen Zusammenhang haben können, die Erde als die Mutter der Menschen gilt, aus der die Menschenkinder kommen zur irdischen Geburt, daß ebenfalls ohne geschichtlichen Zusammenhang an verschiedenen Punkten der Erde die Sitte vorhanden ist, kleine Kinder, die vor einem gewissen Alter gestorben sind, der Erde wiederzugeben, wenn sonst Verbrennung der Toten üblich ist —, nachweisbar wird ihre baldige Wiedergeburt eben nur aus dem Schoß der Erde erwartet. Eine Erklärung, warum gerade bei Kindern diese Wiedergeburt aus der Erde weiter geglaubt und rituell erstrebt wird, auch bei Völkern, die keineswegs im übrigen den Glauben an das Weiterleben der Seelen der Menschen und deren mögliche Wiederkehr aufgegeben haben, war nicht aus den Tatsachen abzunehmen. Endlich aber zeigte sich, wieder ohne einen möglichen historischen Zusammenhang der einzelnen Riten, der Glaube weit verbreitet, daß die Seele[1] des sterbenden Menschen zur Erde zurückgeht, und es fehlt ja auch sonst nicht an sicheren Spuren, daß die Seele alsbald in andere Menschen eingeht, von denen aus sie zu neuer irdischer Geburt

[1] Ich muß es wenigstens einmal aussprechen, daß natürlich der Ausdruck Seele immer nur der Einfachheit wegen gebraucht wird, wo man namentlich bei „Naturvölkern“ je nachdem ganz anders reden müßte. Aber es unterliegt ja keinem Mißverständnis, was gemeint ist.

gefördert wird. Daß gerade, wo es sich um Geburt und Sterben handelt, um Beginn und Aufhören eines Lebens, um die größten Rätsel jeglichen Menschenseins, daß hier sich bei den verschiedensten Menschengruppen gleiche Lösungen einstellen, ist von vornherein wohl begreiflich. Und wenn irgendwo davon geredet werden kann, daß unter gleichen Bedingungen auch gleiches Resultat im religiösen Denken zu beobachten sei, so liegt es hier so, daß die Bedingungen menschlicher Denkfunktionen, soweit sie allen gleich gegeben sind, hier vor dem absolut gleichen Problem zu einigen gleichen Lösungen führen mußten. Und es ist nicht bloß diese Lösung, die wir formulieren können: die Erde ist die Mutter aller Menschen, aus der sie hervorkommen und in die sie zurückgehen, um aus diesem Mutterschoß wieder neu zu weiterem Leben geboren zu werden. Wir begreifen, daß das ursprüngliche Denken sich eine Entstehung eines vorher nicht Vorhandenen, die für dies eben ein Entstehen aus dem Nichts wäre, nicht vorstellen kann. Wie alle Geschehnisse um den primitiven Menschen herum ja nur eine zusammenhangslose Fülle von Wundern, ich möchte sagen von magischen Akten, ist, die er ganz allmählich durch die kindlichsten Fehlschlüsse in Kausalitätszusammenhänge zu bringen sucht — nur nebenbei sei bemerkt, wie lange es vielfach gedauert haben mag, bis man den Zusammenhang von Zeugung und Geburt richtig erkannt hatte —, so ist die Zeugung und Geburt ein Wunder, ein magischer Akt, der eben wie durch Zauber etwas zur Erscheinung bringt, was vorher wo anders war. Was neu entsteht, kommt irgendwoher, ist vorher irgendwo anders gewesen. Jede Neuentstehung ist nur als eine lokale Übertragung zu erfassen, als eine Metathese oder eine Metamorphose. Insofern ist nach solchem Denken das Leben, die „Seele“ präexistent und die „Seelenwanderung“ ist eine Anschauungsform ursprünglichen Denkens. Wie die Seele aus der Erde kommt, zur Erde geht, um von da neu zur Geburt auszugehen und so

immer weiter, das ist der Kreislauf der Geburten — ich kann die griechische Bezeichnung *κύκλος γενέσεων* doch schon hier nicht unausgesprochen lassen —, der tatsächlich dem primitiven Denken angehört. Ich denke, das ist eine wesentliche Erkenntnis. Und davon braucht ja hier nicht ausführlicher die Rede zu sein, wie nahe es dem Menschen liegt, Zeugung und Geburt unmittelbar zu sehen in dem Bilde des Säens in die Erde und des Hervorbrechens der Pflanze. Wie die Parallelität dieser Vorgänge des Erdlebens und des Menschenlebens als Identität erscheint und wiederum unmittelbar in ursprünglichem Denken zur Kausalität wird, kann erst die weitere Untersuchung klar werden lassen.[1] Das ist schon jetzt deutlich: hier liegt eine zweite Bedingung, die über die ganze Erde dem Menschen, der vor dem Wunder der Geburt steht, gleich gegeben ist, die zu gleichem Resultat seiner Anschauung führt. Neues Leben sah der Mensch allüberall hervorbrechen, wo Samen einging: aus der Erde. Nicht im mindesten hat hier irgendwelche Reflexion statt oder bildliche Rede; sondern es ist ja die einzige Form menschlichen Denkens, das eine unter dem Bilde des anderen zu erfassen, wie es in der Sprache auch gerade in diesem Falle sich mannigfach festgelegt hat. Ich brauche nicht zu sagen, daß der Mensch keineswegs, um diese unmittelbare Analogie zu sehen, schon irgendwelchen Ackerbau kennen gelernt haben mußte, den er freilich in gewisser Form weit früher kannte, als man gemeinhin sich vorzustellen pflegt.

Wie stufenweise im menschlichen Denken das Unbekannte unter dem Bilde des Bekannten sinnlich erfaßt wird, läßt sich

[1] Die vielfachen „magischen“ Riten, die durch menschlichen Zeugungsakt oder dessen Abbild die Erde fruchtbar machen oder durch mimische Darstellung der Befruchtung der Erde menschliche Geburt oder Neugeburt bewirken wollen, werden erst im IV. Abschnitt besprochen werden. Sie können vielleicht erst das eigentliche Verständnis des ursprünglichen Denkens von der „Mutter Erde“ eröffnen.

leicht weiterhin darlegen an den Bräuchen, die sich um die Geburt des Menschen entwickelt haben. So sehen wir bei der Namengebung nicht nur, was oben erwähnt wurde, daß mit dem Namen die Seele des Vorfahren oft erst eigentlich in das Kind einzieht; der Name ist erst sein geistiges Wesen.[1] Ein stummes Kind bekommt keinen Namen, der Name ist, in unserer Sprache zu reden, die „Seele“ des Kindes. Kranke wechseln den Namen, damit der Tod nicht an ihr Leben kann. Wer den Namen weiß, hat Leben und Seele des so Benannten in seiner Gewalt. In Brasilien muß der Vater bei der Geburt jedes Kindes einen neuen Namen annehmen; seine bisherige „Seele“ ist nun die des Kindes. Wir erwähnten die verbreitete Sitte, daß das Kind den Namen des Großvaters bekommt. Das Entstehen geistigen Wesens ist ursprünglichem Denken unfaßbar: es wird als eine neue leibliche Geburt aufgefaßt. So glaubt unser Volk nicht nur an eine Wiedergeburt bei der Taufe im wirklichen Sinne, sondern es hält den Paten für den, der wirklich dem Kinde, wie ein leiblicher Erzeuger, „geistige“ Eigenschaften vererbt. Die leibliche Geburt ist eine Metathese aus der Mutter Erde, die geistige Entwickelung, ein Erwachen und Wachsen der Seele (meist scheint es den Naturmenschen mit dem Anfang des Sprechens einzutreten), ist wiederum eine leibliche Geburt, eine Wiedergeburt. So muß Schritt für Schritt das Erkannte das Bild für das zu Erkennende abgeben. An aller der Vorstellungen aber, zu denen wir vordringen, äußerstem Anfang steht die Mutter Erde. Hier müssen letzte Wurzeln religiösen Denkens verborgen sein.

---

[1] Einiges Wesentliche habe ich in meiner *Mithrasliturgie* 111 f. dargelegt und von anderen ist der „Name“ mehrfach in letzter Zeit behandelt worden. Ich habe hier nicht die Absicht, darauf zurückzukommen. Aber gerade hier möchte ich noch besonders auf die Zusammenstellungen Jiriczeks in den *Mitteil. der Schles. Ges. f. Volkskunde* I 30 ff. hinweisen.

II

Mit dem, was uns diese Prolegomena durch die Analogien weit verbreiteten Volksbrauches und Volksglaubens bereits gelehrt haben, ausgerüstet, treten wir in die griechische Welt. Es soll nun von keinerlei kulturlosen Völkern und von keinerlei deutschem Aberglauben mehr die Rede sein; der aufmerksame Leser wird beurteilen können, wieweit die bisherigen Betrachtungen zum besseren Verständnis vereinzelter griechischer Zeugnisse von Nutzen sind, ohne daß ihrer einfachen Interpretation das geringste Fremdartige hinzugetan werden soll.

Bei Homer freilich dürfen wir nicht beginnen. Wir können von vornherein wissen, daß diese dem Volksglauben und Volksbrauch bewußt abgewandte, in eine damals wunderbare Höhe freier Aufklärung gehobene Ritterpoesie schwerlich Zeugnis von einer Volksreligion der Mutter Erde geben wird. Wohl erkennen wir deutlich aus in gleicher Formel wiederkehrendem Eide, daß da eine starke Unterwelt der Religion in die höhere Sphäre hineinragt: die Ge spielt dort ihre gewaltige Rolle.[1] Wo ein fester Opferbrauch beim Eide erwähnt wird, da wird der Erde neben der Sonne geopfert.[2] Anders die hesiodische Poesie: den Kulten der böotischen Bauern konnte ja die Verehrung der fruchtspendenden Erde so wenig fern sein, wie die des zeugenden Eros. Und doch tritt sie auch da nur lebendig hervor in den genealogischen Reihen der Götter- und Weltentstehung: nach dem Chaos ward die Erde, sie erzeugt den Himmel, der ihr gleich ist und sie ganz bedeckt, dann die Berge und das Meer.[3] Uranos und Gaia sind weiterhin das große Götterpaar, von dem alle anderen Götter stammen, *οἳ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*.[4] Die Mächte, die in solchen Genealogien an den Anfang gestellt

---

[1] *Il.* III 276 f. XIX 258 f. [2] *Il.* III 104.
[3] *Theog.* 127 f. [4] *Theog.* 106, vgl. 154 u. s.

sind, haben eine ganz bedeutende Geltung in der wirklichen Religion gehabt, sind aber für den damals mächtigen Kult bereits in den Hintergrund gedrängt von anderen Göttern, den späteren und letzten der Genealogie. So bewahrt sich gerade in den Anfangsreihen der Göttergeschlechter außer den blassen Hilfsspekulationen der Genealogen, echte Volksreligion. Auch das Weltei wird ihr angehören. Eine Erscheinung, die uns noch mehrfach begegnen wird, tritt uns schon hier vor Augen, wenn wir an die Nachfolge der hesiodischen Genealogien denken: Volksreligion lebt in der Mystik weiter. Dort hat in den Theogonien und Kosmogonien die Mutter Erde stets eine besondere Stellung behalten.

Über homerische und hesiodische Poesie mußte gleich ein Wort gesagt sein. Aber wir wollen nicht weiter zu Anfang einzelne Spuren, die schwer zu erkennen sind, verfolgen und nicht den Zeugnissen ältester Erdkulte etwa in Olympia, Delphi, Dodona nachgehen. Wir müssen doch erst einmal wissen, welche Anschauungen von einer Mutter Erde im griechischen Glauben vorhanden waren. „Volksreligion" nicht bloß an ganz zufälligen Zeugnissen zu fassen, können wir nur in Athen hoffen. Da gilt es sich umzusehen. Und sobald wir in die Reste des ältesten attischen Dichters blicken, treffen wir auf die wunderbar persönlich göttlich geschaute schwarze Mutter Erde, der sie die *ὅροι*, die Schuldsteine, in den Leib gestoßen haben: Solon hat sie weggenommen und der befreiten Erde gilt die *θυσία σεισάχθεια*.[1] Die *μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, Γῆ μέλαινα* soll für Solons Werk als Zeugin auftreten vor dem Richterstuhl des *Χρόνος*.[2] Aber am unmittelbarsten kommt doch bei dem ersten großen Tragiker Athens zum Ausdruck, was attische Volksreligion von der

[1] Plutarch *Solon* c. 16. *σεισάχθεια* kann selbstverständlich ursprünglich nur von der Erde gemeint sein, wie es auch immer die Athener selbst nachher mögen verstanden haben.

[2] Aristoteles *Ἀθην. πολιτ.* c. 12.

Mutter Erde glaubt. In den Choephoren betet Elektra zu den Mächten der Tiefe, insbesondere zur Erde (v. 128f.):

> καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται
> θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λάμβανει.

Man muß jedes griechische Wort beachten, vor allem κῦμα = κύημα, das den Keim, die Frucht im Mutterleibe bezeichnet: die Erde gebiert alles und nimmt von allem wieder den Keim zu neuer Geburt; das ist deutlich gesagt. Darauf gießt Elektra die Spende und ruft den Vater. Am Schlusse des Gebetes stehen diese Worte (148ff.):

> ἡμῖν δὲ πομπὸς ἴσθι τῶν ἐσθλῶν ἄνω
> σὺν θεοῖσι καὶ Γῇ καὶ Δίκῃ νικηφόρῳ.
> τοιαῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς τάσδ' ἐπισπένδω χοάς.

In den Sieben gegen Theben, namentlich im Anfang, tritt die Anschauung gerade von der Menschenmutter Erde durchaus unmittelbar und selbstverständlich immer wieder hervor. Alle sollen helfen der Stadt und den heimischen Götteraltären, daß die Ehre nicht ausgetilgt werde (v. 16ff.):

> τέκνοις τε Γῇ τε μητρί, φιλτάτῃ τροφῷ.
> ἡ γὰρ νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ,
> ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον,
> ἐθρέψατ' οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους,
> πιστοί ποθ' ὡς γένοισθε πρὸς χρέος τόδε.

Eigentlicher kann die Γῆ κουροτρόφος kaum geschaut werden. Und weiterhin betet Eteokles (v. 69f.):

> ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοί
> Ἀρά τ' Ἐρινὺς πατρὸς ἡ μεγασθενής —

da ist sie noch neben dem großen Himmelsgott und den Göttern der Stadt — daß die Erde frei sei, nicht vom Joch der Knechtschaft gebeugt (v. 74f.), ist die Hauptsache des Gebetes und des Kampfes. Es ist die Heimaterde, die sie geboren, die ihre Stadt trägt, die ihre Söhne genährt bis dahin: Γῆ μήτηρ κουροτρόφος. Und doch nannte die griechische

Sprache, wer weiß wie lange schon, das Heimatland im Gegensatz zum fremden, das Land, nach dem sich der Hellene nennt und für das er kämpft, das Vaterland *πατρὶς γαῖα*, ebenso wie der Römer *patria* sagte. Vielleicht erschließt sich im Laufe unserer Betrachtung noch besseres Verständnis dieser denkwürdigen Tatsache. Die Allmutter Erde (*παμμήτωρ γῆ*) wird auch bei Aischylos einmal im Prometheus (v. 88) angerufen unter all den Mächten der Natur ringsum, die das Leiden des Gefesselten schauen. Aber ein aus den Danaiden erhaltenes Fragment (44 N²) zeigt uns auch bei Aischylos die ganz unmittelbare Anschauung, wie sie lebendiger gar nicht in Worte gefaßt werden kann, von dem zeugenden Himmel und der alles empfangenden und gebärenden Erde. Aphrodite selber spricht:

> *ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,*
> *ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.*
> *ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάοντος οὐρανοῦ πεσὼν*
> *ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς*
> *μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον δημήτριον,*
> *δενδρῶ τις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμου*
> *τέλειός ἐστι· τῶν δ' ἐγὼ παραίτιος.*

Des Himmels Naß macht die Erde schwanger. Die Eigentlichkeit der Wendungen *τρῶσαι χθόνα*, *ὄμβρος ἔκυσε γαῖαν*, *νοτίζων γάμος*[1] zeigt die urwüchsige Kraft dieses Volksglaubens. Das ist Volksreligion.

Es ist sehr bezeichnend, daß bei Sophokles von dergleichen Vorstellungen nichts zu finden ist. Auch sonst pflegt das in analogen Fällen bei ihm ebenso oder ähnlich zu sein. Er ist viel zu sehr von priesterlicher Bildung getragen, um verborgeneren Volksglauben aufzusuchen, viel zu sehr den großen herrschenden Kulten und Gottheiten seiner Stadt hingegeben, um mystischen Lehren und Stimmungen geneigt zu sein, in beidem

---

[1] Gerade alle diese drei sind bei Nauck durch Änderung verdorben und verfälscht (*τρῶσαι* nur in der Anmerkung, die anderen im Text).

von Aischylos so verschieden wie von Euripides. Sophokles spricht einmal von der Erde, der Mutter auch des Zeus (Philokt. 391), aber da ist ersichtlich die asiatische Bergmutter und zugleich die kretische Rhea gemeint, die ja eben Mutter des Zeus war. Bei Euripides tritt wieder des öfteren hervor, was wir bei Aischylos kennen lernten. *ἅπαντα τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει,* sagt er (fr. 195 N.²), ein Wort, das mannigfach in der antiken Literatur weitergegeben ist.[1] Ein berühmtes Fragment des Chrysippos beschreibt z. T. ganz ebenso wie das oben citierte aischyleische die Umarmung des Aither, wie Euripides statt *οὐρανός* sagt (aber *οὐράνιον πόλον* im 11. Vers), und der Erde, die eben, weil sie, aus den Tropfen von oben empfangend, die Sterblichen gebiert (wie ausdrücklich gesagt wird), die Pflanzen und Tiere, für die *μήτηρ πάντων* gehalten wird.[2] Ja, in der Melanippe wird sogar ein *μῦθος* von der weisen Heldin des Stückes selber erzählt, den sie von ihrer Mutter habe: Himmel und Erde seien einst zusammen ein Gebilde (*μορφὴ μία*) gewesen; als sie voneinander getrennt waren, gebaren sie alles und brachten es ans Licht, Bäume, Vögel, Tiere des Landes und des Meeres und das Geschlecht der Menschen.[3] Ich würde in diesen Anschauungen jetzt nichts anderes sehen als echte Volksreligion, insonderheit attische Volksreligion. Und auch der Glaube, der gerade bei Euripides, aber auch vom offiziellen Athen auf der Grabschrift von Poteidaia bekannt wird, daß der Leib der Toten zur Erde, die Seele zum Äther gehe, wird aus solchem Glauben zunächst zu erklären sein. Irgendwelche Mysterien brauchen nicht zu Hilfe gerufen zu werden, aber darum ist doch das unzweifelhaft richtig, daß gerade die Gedanken vom Vater

[1] Menand. *monost.* 89 (vgl. 539) *γῆ πάντα τίκτει καὶ πάλιν κομίζεται.* Ennius *Epicharm.* fr. 4 p. 221 Vahlen² *terra gentis omnis peperit et resumit denuo.*

[2] fr. 839 N². Vgl. fr. 1023 *Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω.* Merkwürdig fr. 944 *καὶ Γαῖα μῆτερ. Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.* [3] fr. 484 N².

Himmel und der Mutter Erde und den Menschen als ihren Kindern, ja im besonderen die Geschichte von der Trennung der einst vereinigten Himmel und Erde und der Erzeugung aller Dinge durch sie späterhin in Lehren und Büchern mystischer Religionen weitergeführt worden sind.[1] Wir müssen hier zum zweitenmal die Aufmerksamkeit darauf richten, daß alte Volksreligion in der Mystik folgender Zeit ein Weiterleben findet. Aber noch ein Vers des Euripides hat hier zunächst seine Bedeutung. Der Chor athenischer Bürger in den Herakliden betet zur Erde d. i. zu der attischen Erde, auf der sie stehen: sie soll die Fremden vertreiben (mit dem Anruf *γᾶ* v. 748 beginnt das ganze Lied):

> *ἀλλ' ὦ πότνια, σὸν γὰρ οὖδας,*
> *Γᾶ, σὸν καὶ πόλις, ἇς σὺ μάτηρ*
> *δέσποινά τε καὶ φύλαξ.*[2]

„Ja, du hehre, dein Boden ist's, Erde, dein Boden auch die Stadt, deren Mutter du bist, Herrin und Schirmerin“: so ist zu verstehen. Das sind die *αὐτόχθονες* selber, die Athener, die so reden. Auf diese Autochthonie spielt doch wohl Euripides an, diesmal in einer skeptischen Wendung, die er dem Xuthos in den Mund legt, als er mit Ion darüber verhandelt, wer die Mutter des Ion sein solle, wenn denn Xuthos der Vater

[1] Nekyia 100ff., 205f. 107, wo ich aber dem Mystischen zu früh starken Einfluß zugewiesen habe.

[2] Von Wilamowitz hat die Verse erläutert *Hermes* XVII 356ff., die Beziehung der Anrufung auf die Erde in den Versen sichergestellt und einige Zeugnisse attischen Erdkultes herangezogen, die ich z. T. unten verwende. Überliefert ist *γᾶς σὸν καὶ πόλις*, das auch Wilamowitz behält. Ich kann das nicht für richtig halten, obwohl ein *οὖδας γᾶς* in einem Liede der *γᾶ* mit Phoenissen 685ff. (die Wilamowitz anführt) zu rechtfertigen ist (*Δαμάτηρ θεά, . . . πάντων δὲ Γᾶ τροφός — ἄμυνε τᾷδε γᾷ*). Man verstünde nach allem Vorangehenden gar nicht, bei diesem *γᾶς* erst recht nicht, wer angerufen ist. Ich möchte gleich hier bemerken, daß außer dem genannten Aufsatze das Vorwort von Wilamowitz zu seiner Übersetzung der Eumeniden mir wesentlich dazu geholfen hat, die Bedeutung der Religion der Mutter für die Griechen zu verstehen.

ist. Das hat Xuthos in seiner Freude den Gott zu fragen vergessen. *Γῆς ἄρ' ἐκπέφυκα μητρός*, sagt Ion (542), *οὐ πέδον τίκτει τέκνα* antwortet Xuthos, der Boden gebiert keine Kinder.

Auf seine Autochthonie war der Durchschnittsathener ehrlich stolz. Die heilige Geschichte zu diesem Glauben war die von der Geburt des Erichthonios aus der Erde, wie man sie so unvergleichlich einfach und naiv wirkungsvoll auf einem sehr bekannten alten Tonrelief dargestellt sieht.[1] Zum unmittelbaren Verständnis dieser Volkssage und ihrer Darstellungen braucht man wahrlich nicht die widerliche Geschichte, die zugleich einer schwachsinnigen Lüsternheit und einem theologischen Konkordanzbedürfnis dienen soll, welche beiden Dinge sich wohl nur bei alten Priestern zusammengefunden haben mögen. Erichthonios soll auch, so lautete eine Überlieferung, der Erde zuerst auf der Akropolis geopfert und ihr einen Altar gesetzt haben.[2] In der Tat hat sich dort noch eine Felsinschrift *Γῆς καρποφόρου κατὰ μαντείαν* gefunden.[3] Wir wissen aber noch weiterhin von einem Bilde der *Γῆ* auf der Akropolis durch Pausanias (I 24, 3) *ἔστι δὲ καὶ Γῆς ἄγαλμα ἱκετευούσης ὗσαί οἱ τὸν Δία.* Das wäre denn ein Zeugnis des gleichen Volksglaubens, der von Aischylos und Euripides in Worte gefaßt war. Eine andere Stätte offenbar uralten Erdkultes kennen wir in Athen: den Erdschlund der *Γῆ Ὀλυμπία,* in den sich einst die deukalionische Flut sollte verlaufen haben. Dorthinein habe man noch alljährlich Honigkuchen geworfen.[4] Die Kultstätte war in unmittelbarer Nähe und offenbar in irgendwelcher Verbindung mit dem *τέμενος* des olympischen Zeus. Andererseits gab es ja auch von alter Zeit her Kult

[1] *Archaeol. Zeitung,* 1872, Taf. 63. Abgebildet z. B. bei Roscher *Myth. Lex.* I, 1578, Baumeister *Denkm.* I 492.

[2] Suidas s. v. *κουροτρόφος*.

[3] CIA III 166 vgl. II 481, 59 *ἔθυσαν καὶ τὰ ἐξιτήρια ἐν ἀκροπόλει τῇ τε Ἀθηνᾷ τῇ Πολιάδι καὶ τῇ Κουροτρόφῳ καὶ τῇ Πανδρόσῳ.*

[4] Pausan. I 18, 7.

einer *μήτηρ* in Athen. Nach ihr ist das *μητρῷον* genannt.[1] Möglich, daß es ihr Fest war, das den Namen *γαλάξια* führte.[2]

Wir sind unvermerkt in das Gebiet attischen Kultes und Volksbrauches übergeführt worden. Hier liegt nun in der Tat eine Reihe merkwürdigster Zeugnisse vor, die aber nun für uns nach allem, was wir kennen gelernt haben, kaum noch ein Wort der Erläuterung bedürfen. Wenn wir hören, daß nach der Sitte der Athener die Ehen dem *Οὐρανός* und der *Γαῖα* geweiht wurden[3], daß *Γῇ* um Kindersegen angerufen wurde, so wissen wir jetzt, wie eigentlich alter Volksglaube das gemeint hatte. Wir begegnen auch sonst einmal der Demeter — die man jedenfalls immer als Erdmutter auffaßte — als Ehegöttin.[4] Mit einem Zeugnis aber für das Eheopfer an Himmel und Erde ist unmittelbar die Angabe verbunden, daß man bei eleusinischen Begehungen zum Himmel hinaufblickend gerufen habe *ὕε*, zur Erde hinunterblickend *κύε*[5]: der Himmel soll regnen und die Erde schwanger werden. Wir hören auch ein andermal von dem Gefäße, mit dem gegossen wurde, nach dem man die Begehung *πλημοχόαι* nannte. Darauf geht denn auch ein Vers im Peirithoos des Kritias[6]:

> ἵνα πλημοχόας τάσδ' εἰς χθόνιον
> χάσμ' εὐφήμως προχέωμεν.

Dafür, daß Saat und Ernte der Frucht mit Zeugung und Geburt des Menschen, ich möchte sagen, in eins geschaut wurde, bietet attische Religion die markantesten Zeugnisse. Jeder weiß, wie bei den Thesmophorien Fruchtbarkeit der Erde und Kindersegen zugleich Ziel und Sinn der Begehungen

---

1 Preller-Robert⁴ 651.

2 Theophrast *Char.* XXI (von Wilamowitz *Lesebuch* 305).

3 Proklos zu Plat. *Tim.* p. 293.

4 Plutarch *praecepta coniug.*, Anfang.

5 Die Zeugnisse *Mithrasliturgie*, Anhang, S. 214. Die Formen *ὕε* und *κύε* sind ganz sicher geworden durch die Inschrift *Bull. Corr. Hell.* XX 79.

6 Bei Nauck² Eur. *fr.* 592.

ausmachen. Mag denn nur noch ein Zeugnis aus dem vielverhandelten Lukianscholion[1] hier stehen, über die sog. ἀρρητοφόρια: τὰ δὲ αὐτὰ ἀρρητοφόρια καλεῖται καὶ ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων. λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ, ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτως καλούμενα ἄδυτα ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι ὡς ἤδη ἔφαγεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολύτοκον, ὡς σύνθημα σῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων κτλ. Phallen wurden in die Erdtiefe geworfen, damit sie Früchte und Menschen hervorbringe. Das ist der klare Sinn. Daß die Reste der wiederheraufgeholten Ferkel dann mit der Saat vermischt werden, mag beiseite bleiben, da eine Deutung, so nahe sie liegt, immerhin einen Zweifel nicht ganz beseitigen kann. Wie unmittelbar lebendig aus ältestem Denken des Volkes die Parallelität, ja Identität des Säens und Zeugens war, liegt ja mit am eindringlichsten im Zeugnis der Sprache zutage, σπείρειν ist das Wort für beides, für „zeugen“ besonders häufig bei altattischen Schriftstellern, ἀρόω „pflügen“ für das gleiche gerade einigemal in der attischen Tragödie, ἄροτος ist in der attischen Rechtssprache bei Eheverträgen ganz stehend geworden, ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ. Im Sinn von „Saat“ ist ἀροτός gerade wieder in der Tragödie gebräuchlich (τέκνων, ἀνδρῶν).[2]

Es bleibt nun, meine ich, für uns auch nicht im mindesten wundersam, wenn man in Athen bei der Hochzeit den Ahnengeistern opferte, die drunten unter der Erde sind. Denn dies ist übliche Vorstellung, auch wenn die Τριτοπάτορες, zu

---

[1] S. Rohde *Rhein. Mus.* XXV 544ff., Robert *Hermes* XX 349ff., Rohde *Hermes* XXI 123.

[2] Verse wie Soph. *Trachin.* 31ff. sind besonders lehrreich:

κἀφύσαμεν δὴ παῖδας, οὓς κεῖνός ποτε,
γήτης ὅπως ἄρουραν ἔκτοπον λαβών,
σπείρων μόνον προσεῖδε κἀξαμῶν ἅπαξ.

denen man auch um Kindersegen flehte, Windgeister waren. Da ist ein Gebiet anderer Vorstellungen, das uns hier abliegt.[1] Aber so klar es ist, daß die Ahnenseelen aus der Luft wieder zu neuer Geburt im Körper einkehren sollen, so sicher hat der Volksglaube einst gemeint, daß aus der Erde die Ahnenseelen wiederkehren zu irdischer Geburt. Und nun beobachten wir wieder ein fortwährendes Neben- und Ineinandergehen des Kreislaufes im Leben und Sterben der Frucht und des Menschen. Die Toten drunten, die Geister oder Seelen, wenn man will, befördern das Emporkommen der Frucht; man betet zu ihnen, sie heraufzusenden.[2] Und wie will man den alten athenischen Brauch verstehen, auf das frische Grab Samen zu streuen, der von Cicero de legibus (II c. 25, 63) mit so seltsamem Zusatz referiert wird: *nam et Athenis iam illo [mores] a Cecrope, ut aiunt, permansit hoc ius terra humandi quam quom proxumi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebantur*[3], *ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderentur.* Damit ein Schoß, wie einer Mutter, dem Toten gegeben würde. Wohl hat Cicero diese überaus bedeutsamen Worte kaum selbst nach seiner Quelle richtig verstanden. Müssen sie nicht bedeuten, daß dem Toten so der Mutterschoß der Erde geschaffen wird, in den die Samen gelegt werden, damit der Schoß gebiert? Durch eine Art von sympathetischen Zauber, der in diesem Volksglauben ja bei der fortwährenden Sympathie von Frucht und Menschen besonders natürlich wäre, wird die mütterliche Erde vermocht, dem Toten seine Seele wieder zum Lichte zu

[1] Rohde *Psyche*³ 247f. [2] Rohde *Psyche*³ 247, 1.

[3] Obwohl ich hier absichtlich keine Abschweifungen zu anderen Völkern mehr mache, mag in diesem Falle nachzutragen erlaubt sein, daß die Inder genau dieselbe Sitte hatten (ich möchte auch den Spruch des Brahmanen notieren: „zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin"), Oldenberg *Rel. d. Veda* 582, und ich sie für die Ägypter aus einem Funde deutlich erkenne, den Wiedemann bespricht *Osiris végétant, Le Muséon, Nouvelle Serie,* IV (Louvain 1903), S. 111ff.

gebären. Ich fürchte nicht, daß ein Leser, der mir von Anfang gefolgt ist und sich der Tatsachen des vorigen Abschnittes erinnert, irgend etwas Unsicheres in der Erkenntnis solchen Volksbrauches finden wird, so wenig auch jemand wissen kann, wie lange die ursprünglichen Gedanken bei der Ausübung des Brauches irgend lebendig geblieben sind. Daß man denn auch in gewissen Pflanzen emporgekommene Seelen sehen konnte, zeigen pythagoreische Vorstellungen.[1] Pythagoreische Mystik wurzelt sehr vielfach im griechischen Volksglauben und wie asketische mystische Konventikel jeder Zeit treibt jene die naive Volksreligion zu Konsequenzen, die dieser von Hause aus fern lagen.

Daß in Athen ein Festtag, an dem der Erde geopfert wurde, sowohl *γενέσια* wie *νεκύσια* heißen konnte[2], wie uns überliefert wird, bedarf ja nicht gerade zur Erklärung unserer Gedankenreihe. Schwerlich wird man ihrer entraten können, wenn man eine andere Nachricht vom attischen Kultbrauch verstehen will. Ein Mitglied des Geschlechtes der Buzygen in Athen, deren Stammheros zuerst den Stier vor den Pflug spannte, mußte bei der heiligen Pflugfeier, der Feier der Einführung des Ackerbaues — es war natürlich eine jährlich wiederholte sakramentale Handlung, bei der die Erde durch den Pflug (= Phallos) befruchtet wurde[3] — Verwünschungen (*ἀραί*) gegen schweren Frevel aussprechen, unter denen von späteren Schriftstellern eine Anzahl aufgezählt wird, Mitteilung von Wasser und Feuer zu verweigern, dem Irrenden den Weg nicht zu zeigen; ja sogar das Verbot schließt sich an, einem anderen zu tun, was man selbst nicht erleiden möchte.[4] Das letzte ist gewiß nicht altattisch. Von anderen

[1] Ich verweise, um nicht abzuschweifen, nur auf Wünsch *Frühlingsfest der Insel Malta* 3ff. [2] Hesych., s. u. *γενέσια*.

[3] Von dieser in solchen Bräuchen selbstverständlichen Anschauung wird unten deutlicher die Rede sein.

[4] S. die Erörterung der Stellen bei Bernays *Ges. Abh.* I 277ff.

Sätzen läßt sich nichts von vornherein behaupten, Philo ist überhaupt der älteste Zeuge. Natürlich mag sich alsbald bei der Liturgie eines Festes, das die Grundlage allgemeiner menschlicher Gesittung feierte, immermehr von den Gesetzen einer Menschlichkeit angeschlossen haben, die durch die Gesetze des Staates nicht gewährleistet werden konnte. In einem Scholion zu Sophokles Antigone (zu V. 255) steht: *λόγος δὲ ὅτι Βουζύγης Ἀθήνησι κατηράσατο τοῖς περιορῶσιν ἄταφον σῶμα.* Das kann das älteste Zeugnis sein (die Vorschrift kommt ähnlich auch in einem der anderen Zeugnisse vor), jedenfalls ist hier der einzige der überlieferten Flüche[1], dessen Zusammenhang mit der heiligen Handlung des Buzygen verständlich ist. Wer einen unbestattet liegen ließ, entzog der Mutter Erde, was ihr gebührt, und weiht ein Leben, eine Seele, das die Mutter Erde wieder zu neuem Emporsteigen gebären würde, ewiger Vernichtung. Kann man sich denn die so unerbittliche Strenge, mit der das Gefühl des Volkes die Bestattung Toter verlangte, mit der es vorgeschrieben war, einem Toten wenigstens etwas Erde aufzulegen[2] — dem, der es versäumte, fluchte der funktionierende Priester öffentlich bei der heiligen Pflugprozession —, kann man sich z. B. die uns so unverständliche, wenn auch künstlich noch gesteigerte Erbitterung des Volkes erklären, als nach der Arginusenschlacht die Leichen der im Wasser Verunglückten nicht geborgen sind, ohne noch ganz besondere religiöse Gründe? Allgemein menschliche Pflicht, die Leiche zu bergen[3], erklärt das nicht. Daß das Meer die Ertrunkenen festhält, so daß sie nicht in die Unterwelt gelangen, scheint auch weiterhin Volksglaube gewesen zu sein, und es ist noch dem

[1] Andere Vorschriften werden hierhergehört haben, von denen wir in anderem Zusammenhang gelegentlich hören, z. B. den Pflugstier nicht zu schlachten, Ael. *v. h.* V 14.

[2] Z. B. Aelian *n. h.* V 15: *νόμος καὶ οὗτος Ἀττικός. ὃς ἂν ἀτάφῳ περιτύχῃ σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν.*

[3] Wie es gelegentlich ausgedrückt wird: *ὡς πάντως ὅσιον ἀνθρώπου νεκρὸν γῇ κρύψαι.* Pausan. I 32, 5.

christlichen Apokalyptiker (Apok. Joh. XX, 13) etwas ganz Besonderes, wenn auch das Meer die Toten wiedergibt, die in ihm sind.[1] Es mögen sich ja im attischen Glauben die mannigfachsten Vorstellungsweisen kreuzen, die logisch nicht nebeneinander bestehen können, wie denn ein Glaube an die Seelen in der Luft, an die im Lichtlande im Westen und an die drunten im Grabe, die gespeist und getränkt werden müssen, sich wohl kaum immer auch nur in ein und denselben Personen ausgeschlossen haben werden. Wer nicht bestattet wurde, kam nicht zur Ruhe des Jenseits, ist den Unterirdischen genommen, denen er fortan gehört[2]; wer nicht von Nachkommen Ehre und Nahrung empfing, war erst dem ewigen Tode verfallen: aber, bewußt oder nicht, in den Zeiten, deren Zeugnis wir haben können, hat der Glaube in Sitte und Recht noch mitgewirkt: wer nicht in der Heimaterde geborgen wird, dem gibt die Erdmutter keinerlei neues Leben. Die schlimmsten Verräter an der heimischen Erde und den heimischen Göttern dürfen darum nicht begraben werden in attischer Erde, *μὴ ταφῆναι ἐν τῇ Ἀττικῇ* heißt die rechtliche Formel, ja, sie werden, wenn sie ein Grab gefunden hatten, exhumiert, über die Grenze gebracht und etwa noch die Asche ins Meer gestreut. Daß in den sorgsamsten Rechtsbestimmungen auf solche Verfolgung der Leiche aufs eifrigste gehalten wird[3],

[1] Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 75.

[2] So ist es in den bedeutungsvollen Worten des Teiresias an Kreon ausgesprochen Soph. *Antig.* 1070f.:

ἔχεις δὲ τῶν κάτωθεν ἐνθάδ' αὖ θεῶν
ἄμοιρον, ἀκτέριστον, ἀνόσιον νέκυν,
ὧν οὔτε σοὶ μέτεστιν οὔτε τοῖς ἄνω
θεοῖσιν, ἀλλ' ἐκ σοῦ βιάζονται τάδε.
τούτων σε λωβητῆρες ὑστεροφθόροι
λοχῶσιν Ἅιδου καὶ θεῶν Ἐρινύες κτλ.

[3] Xen. *Hell.* I 7, 22: *κατὰ τόνδε τὸν νόμον κρίνατε, ὅς ἐστιν ἐπὶ τοῖς ἱεροσύλοις καὶ προδόταις, ἐάν τις ἢ τὴν πόλιν προδιδῷ ἢ τὰ ἱερὰ κλέπτῃ, κριθέντα ἐν δικαστηρίῳ, ἂν καταγνωσθῇ, μὴ ταφῆναι ἐν τῇ Ἀττικῇ* . . . Man nimmt z. B. an, „daß seit der Mitte des vierten Jahr-

ist nicht daraus allein zu erklären, daß die Heimaterde nicht durch den Leichnam des Hochverräters verunreinigt werden solle. Eine Sitte kann aus Gründen fanatisch beibehalten werden, die im Volksbewußtsein längst geschwunden sind: die Bauern wissen auch nicht mehr, warum sie in grimmige Entrüstung geraten — ich kenne solche Fälle —, wenn ein Selbstmörder nicht an die Friedhofsmauer, sondern in die Reihe der anderen Gräber begraben wurde, und der Bischof von Metz wußte vermutlich auch nicht den eigentlichen Grund, warum er den Friedhof von Fameck mit fanatischer Entschiedenheit entsühnen ließ, weil ein Protestant unter die Katholiken beerdigt war.

Aber es ist natürlich mißlich, aus der Sitte den Glauben zu erschließen, der sie geschaffen hat, wenn kein direktes Zeugnis des ursprünglichen Sinnes mehr zu gewinnen ist. Mag man denn urteilen, wie weit parallele Erscheinungen attischen Volksglaubens und die Analogien von anderwärts, wie ich sie oben betrachtete, hier eine Erkenntnis über das Bewußtsein aller unserer Zeugen hinaus ermöglichen. Hier mag noch ganz besonders hervorgehoben werden, was in einer — allerdings von Platon, aber nach üblichem Schema, fingierten — Leichenrede beim offiziellen Begräbnis der gefallenen Krieger über die Mutter Erde gesagt werden konnte. Im Menexenos (p. 237a ff.) werden die Toten gepriesen als die

---

hunderts für die im Eisangeliegesetz aufgeführten Verbrechen die Strafe der Hinrichtung und der Versagung des Begräbnisses im vaterländischen Boden gesetzlich festgestellt war“ (Meier-Schömann-Lipsius *Att. Proz.* 328). Im Dekret des zweiten attischen Seebundes heißt es in bedeutsamer Weise bei der Strafe für den *διαλύων τὴν συμμαχίαν*: *μὴ ταφήτω ἐν τῇ Ἀττικῇ μηδὲ ἐν τῇ τῶν συμμάχων*, ein ähnlicher Zusatz im (Ps. Plutarchs) Leben der zehn attischen Redner, p. 839: *μηδ' ὅσης Ἀθηναῖοι κρατοῦσιν*. Vgl. Usteri *Ächtung und Verbannung im griechischen Recht* 90f. Ursprünglich und allgemein hatte man gegen Bestattung im Nachbarlande nichts einzuwenden. Schon W. Vischer *Rhein. Mus.* XX 444ff. hatte vortrefflich, an Sophokles Antigone anknüpfend, über diese Dinge gehandelt.

αὐτόχϑονες. Nicht von einer Stiefmutter sind sie aufgenährt, von der Mutter, und nun liegen sie nach dem Tode wieder aufgenommen im heimischen Schoße ihrer Gebärerin und Ernährerin. Und nun, heißt es, muß man zuerst diese Mutter selbst preisen. Unter vielen anderen wird hervorgehoben, daß dieses Land, in der Zeit, da jegliches Land allerlei Lebendiges erzeugte, fleischfressende und grasfressende Tiere, nicht wilde Tiere erzeugte, sondern sich von allem Lebendigen den Menschen auswählte und ihn erzeugte. Ein merkwürdiger Beweis dafür wird geführt: wie die Frau, die geboren habe, daran zu erkennen sei, daß sie Nahrung für ihr Kind besitze, so auch die attische Erde, die zuerst menschliche Nahrung, Weizen und Gerste, hervorgebracht habe, wovon sich das menschliche Geschlecht am besten nähre. Weiter heißt es dann auch, die Erde habe nicht die Frauen nachgeahmt in Schwangerschaft und Geburt, sondern die Frauen hätten es der Erde nachgetan.

Das ist attischer Volksglaube, wie er im vierten Jahrhundert noch lebendig war. Das ist kein Sondereigentum der Mysterien, das konnte offen ausgesprochen werden in feierlicher Rede am Grabe der für die Muttererde Gefallenen. Gerade in attischen Reden sehen wir ja auch sonst noch an einem einzelnen Zuge, daß beim attischen Volke γῆ eine besondere, neben, ja über den anderen Göttern bestehende Bedeutung hatte. Bei Demosthenes steht fünfzehnmal der Anruf ὦ Γῆ καὶ ϑεοί, siebenmal ὦ Ζεῦ καὶ ϑεοί.[1] Bei Aischines steht einmal (III 137) ὦ Γῆ καὶ ϑεοὶ καὶ δαίμονες καὶ ἄνϑρωποι. Daß Γῆ gleich mächtig dem Zeus gedacht war, in einer Sonderstellung neben den anderen Göttern, muß man erschließen. In griechischen Rechtsanschauungen hat die Erde stets eine besondere Rolle gespielt, wie das von Ἥλιος bekannt ist. In einigen Eidformeln bleibt bis in später Zeit in der ganzen griechischen Welt die An-

[1] Die Übersicht der Stellen danke ich Herrn R. Ebner.

rufung des Zeus, der Ge, des Helios fest[1]: daß das nicht immer tote Formel war, zeigt der Eid der Bürger von Chersonesos (Krim): wenn sie den Schwur nicht halten, soll ihnen die Erde keine Frucht bringen und die Weiber sollen keine Kinder gebären.[2] In den heiligen Rechtsformeln zeigt sich und bewahrt sich durch die Jahrhunderte[3] echte Volksreligion.

Daß nun freilich der Volksglaube von diesen Dingen, die den offiziellen großen Kulten unbekannt waren, insbesondere in mystischen Kreisen weiterlebte und potenziert weiterwirkte, ist uns im Vorbeigehen schon mehrere Male aufgefallen. Natürlicherweise aber wirken von ältester Zeit her die Weihen von Eleusis mit ein und eben in Eleusis war ja die Hauptsache, daß im Dienste der Erdmutter — niemand hat damals den Namen der Demeter anders verstanden — ein gutes Los gewonnen werde zum zweiten Leben. Demeter waltete der Toten; soll doch sogar gemeine attische Rede die Toten *Δημητρείους*[4] genannt haben. In dem Dienste von Eleusis war der unmittelbar gegebene Gedanke der beherrschende, daß nur die Mutter alles Lebens drunten ein neues Leben geben kann. Ich habe früher angedeutet, daß wir gerade an diesem Punkte dem Verständnis des Problemes nahe sind, wie Mysterienkulte entstehen. Aus dem Glauben an die Muttergottheit geht das Bedürfnis des einzelnen hervor, sich das *μυστήριον* der Kindschaft zu sichern, d. h. durch sakramentalen Akt Kind dieser Mutter zu werden für ein zweites Leben.[5] Am deutlichsten spricht das

[1] Vgl. z. B. den Eid, der dem Augustus geschworen wird, Cumont *Revue des études grecques* XIV (1901), 26 ff., anderes bei Dittenberger, *Sylloge* Nr. 461, Nr. 837.

[2] Das muß der Sinn der nur zuletzt verlorenen Worte sein, Dittenberger 461, Zeile 55 f.; vgl. Latyscheff *Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1892, XXVII 479 ff.

[3] Vgl. die Eidesformel schon bei Homer, oben S. 31.

[4] Plutarch *de fac. in orb. lun.* 28 *καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν.*

[5] *Mithrasliturgie* 145 f.

dann der spätere unteritalische Mysterienspruch aus: δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας: ich bin eingegangen in den Schoß der unterirdischen Königin: auf den im irdischen Kult vollzogenen sakramentalen Akt wird verwiesen, der die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode garantiert. Was ist das anderes, als der konsequent zum Ritus, zum μυστήριον für das religiöse Bedürfnis des einzelnen ausgestaltete alte Volksglaube? Steht nicht unter denselben Sprüchen auf den Täfelchen der gleichen Gräber von der πρωτογόνος Γῇ μήτηρ[1]? Und findet sich nicht unter denselben Sprüchen der unteritalischen Mysten der: γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, wörtlich attische, ganz und gar nicht geheime Volksreligion, und ist nicht in derselben Mystik die Lehre von dem κύκλος γενέσεων zu Hause? Was ist der Kreislauf der Geburten, was ist die Seelenwanderungslehre, wie sie von den Pythagoreern insbesondere ausgebildet wurde, anders als der Volksglaube, den wir kennen, der auch in Griechenland, natürlich nicht nur in Attika, in einzelnen unverbundenen Bestandteilen der Volksreligion immanent existierte, konsequent weitergedacht in der, ich möchte sagen, fanatischen Logik einer asketischen Mystik, wie sie bei Kirchen- und Sektenbildungen so oft wirksam gewesen ist? Aus der Volksreligion nimmt diese Mystik ihr Material. Sie bekennt dann noch z. B. in Kreta im zweiten Jahrhundert nach Christus „ich bin das Kind Himmels und der Erde“[2], „orphische“ Poesie führt die Allmutter Erde in bestimmten Liturgien weiter. Und hier bleibt die Seelenwanderungslehre zu Hause, nachdem sie im Volksglauben mehr oder weniger abgestorben war, nur

[1] Diels *Festschrift für Gomperz* 5.

[2] *Bull. Corr. Hell.* XVII 122ff. Auf einem ganz analogen Täfelchen aus Rom heißt es seltsamerweise nur Διὸς τέκος. Aber freilich scheinen mir die darauf folgenden Zeichen nicht richtig gelesen, Comparetti *Tablette d'or portante une invocation orphique trouvée aux environs de Rome, Atene e Roma* 1903, p. 162, vgl. Harrison *Prolegomena to the study of greek religion* 673.

hier und da in einer Sitte festgeblieben, die niemand mehr verstand.

Wir erkennen aber nun auch nach unseren Betrachtungen eine sehr wesentliche Beziehung zwischen Mysteriendienst und Volksbrauch, wo sie miteinander gar nichts zu tun zu haben schienen: es ist schon lange immer wieder aufgefallen, warum in dem Ritual der Hochzeit und der Mysterieneinweihung die Übereinstimmung sich auf alle wesentlichen Punkte bezieht, ja, warum sogar die Gebräuche bei Geburt und Tod des Menschen unter sich und mit den Mysteriengebräuchen so überaus analog sind.[1] Damit ist das nicht erklärt, daß man alles auf den „Lustralgedanken“ zurückführt. Die Lustratio ist doch ursprünglich immer nur Begleiterscheinung eines Opfers, eines Sakramentes, das ein religiöses Ziel hat, die Gewinnung, Versöhnung, Hilfe irgendeiner Gottheit, der man rein nahen muß. Und freilich ist Lustratio in ganz besonderem Sinne nötig gewesen, in immer wieder wesentlich gleichen Formen, wenn man der Erdmutter nahen will; um es kurz zu sagen: die Gleichheit der Riten in all diesen Fällen ist erst damit erklärt, daß es sich in allen um Erddienst handelt. Das Kind, aus der Erde geboren, muß in den Schutz der göttlichen Mutter gestellt werden, die es schirmt vor tausend bösen Dämonen, die es seit seiner Loslösung aus dem Mutterschoß umlauern. Das Menschenpaar, das Hochzeit begeht, weiht sich der Erde und opfert ihr, daß sie ihrer Einigung Frucht gebe aus ihrem Allmutterschoß; der Zeugungsakt mag ursprünglich geradezu wie ein sympathetischer Zauber erschienen sein, der die Mutter Erde zwingt aus ihrem Lebensschatze den Menschen zu spenden.[2] Der Tote geht ein zur Mutter

---

[1] Die Hauptpunkte stellt Diels zusammen, *Sibyll. Blätter* 48, 2.

[2] Ich will nur an die sakramentalen Begattungen auf dem Saatfeld erinnern (Demeter und Iasion bis zu den abgeblaßten Volksbräuchen später Zeit), die die Mutter Erde zu Empfangen und Gebären bringen sollen. S. Abschnitt IV.

Erde: sie allein kann ihm ein weiteres Leben verleihen, wie es auch sei nach mancherlei Verschiedenheit des Glaubens: jedenfalls aber geht er ein in ihren Schoß, in ihr Reich.

In diesem mir ganz besonders wichtigen Falle geben, scheint mir, die Tatsachen des Ritus und Volksbrauches die unausweichlichste Bestätigung des alten Volksglaubens. Sind wir auch in der letzten Betrachtung ein wenig über das, was von attischem Volke bekannt ist, hinausgeführt, so ist es doch wesentlich attische Volksreligion gewesen, deren erreichbaren Elementen ich in dem Bereich dieses tiefgreifenden Lebensgebietes nachgehen wollte. Die Hauptzüge von dem Bilde der Mutter Erde in der Volksreligion Athens werden gewonnen sein. Es ist aus Attika nicht bezeugt, daß man das neugeborene Kind auf die Erde gelegt, daß man kleine, vor einem gewissen Alter gestorbene Kinder nur in der Erde begraben, daß man Sterbende auf den Boden der Erde gelegt habe: sind nun diese Bräuche vorhanden gewesen oder nicht, wir haben noch viel reichlichere Zeugen, als es jene römischen geringen Notizen waren, daß auch hier voreinst das Volk die großen Geheimnisse der Zeugung und des Todes in denselben Formen des Denkens erfaßt hatte. Analog haben sich Volksbrauch und Volkssitte in Attika gestaltet und doch selbständig, je mehr verschiedenartige Einwirkungen innerhalb der geschichtlichen Entwickelung zur Geltung kamen. Das liegt uns hier fern zu untersuchen, welche Bedeutung die Elemente des Volksglaubens zumal dann gewinnen (vom eigentlich Religiösen ganz abgesehen), wenn die Kunst, die Poesie sich ihrer bemächtigt, wenn der Genius weiterdichtet, wo des Volkes ahnendes Sinnen sich verlor. Aber muß uns nicht in den Sinn kommen, was Platon dem Volksglauben verdankt haben mag, gerade dem, den wir betrachtet haben? Nicht die Präexistenz der Seele, nicht die Seelenwanderung mag es sein (obwohl auch diese seine Lehren nicht von vornherein nur von den westgriechischen pythagoreischen Lehren beeinflußt sein

können): ich will nur an das eine grandiose Bild erinnern, da er am Schluß der Republik den dröhnenden Erdschlund beschreibt, durch den die Seelen auf- und niedersteigen, vom Leben kommend hinunter und wieder von drunten mit neuem Lebenslose, das sie gelost, hinauf: ein Kreislauf der Seelen in immer neuen Geburten aus der Tiefe der Erde. Wer vermöchte zu sagen, wie viel von attischer Volksreligion durch Platon wirksam geworden ist für die Religion einer Welt?

(Abschnitt III, IV, V folgen im nächsten Heft.)

Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte

Von **Hermann Osthoff** in Heidelberg

2 πέλωρ und τέρας

Die Frage der Etymologie von griech. *πέλωρ* N. 'Ungeheuer, Ungetüm', *πέλωρον* N. dass., *πέλωρος* und *πελώριος* Adj. 'ungeheuer, ungeheuer groß, riesenhaft' hat zuletzt Solmsen Kuhns Zeitschr. 34, 536ff. behandelt. Es gelingt ihm wahrscheinlich zu machen, daß die Formen äolischer Herkunft seien und daß, indem ihr *π*- nach äolischer Weise vor hellem Vokal altes *q*- vertrete, die wahre Lautgestalt der nicht-äolischen Dialekte in den zwei Hesychglossen *τέλωρ· πελώριον, μακρόν, μέγα* und *τελώριος· μέγας, πελώριος*, sowie außerdem in dem *τελώριον* einer Inschrift aus Memphis vorliege. So dann Solmsen auch Rhein. Mus. n. F. 58, 618 in betreff des in der Phthiotis heimischen Gigantennamens *Πέλωρ Πελωρεύς*. Und in derselben Weise beurteilen jetzt Brugmann Grundriß 1², 594. Iw. v. Müllers Handbuch 2³, 1, 115 und Hirt Handb. d. griech. Laut- u. Formenl. 37 das formale Verhältnis von *πέλωρ* und *τέλωρ, τελώριον*. Indem Solmsen dann aber das *πέλωρ* = *τέλωρ* an außergriechisches Sprachgut anzuknüpfen suchte, ist er damit freilich weniger glücklich gewesen, denn die von ihm, sowie früher schon von Benfey Griech. Wurzellex. 2, 293 und Froehde Bezz. Beitr. 21, 330, neuerdings auch von Leo Meyer Handb. d. griech. Etym. 2, 672f. empfohlene Vergleichung der germanischen Formen, welche den *Wal* und *Wels* bezeichnen, aisl. *hualr* ags. *hwæl* ahd. *wal*, ahd. *walira welira* und spätmhd.

nhd. *wels*, hält nicht stand, wie ich Etym. Parerga 1, 321 ff. gezeigt zu haben glaube.

Mich bedünkt, daß es zu *τέλωρ πέλωρ* zunächst im Griechischen selbst einen Verwandten gibt: das homer. ion. att. dor. *τέρας* N. 'wunderbare und bedeutungsvolle Erscheinung, Wunderzeichen, Wunderwerk', nachhomerisch auch 'Monstrum, Mißgeburt', überhaupt 'unbegreifliches Ding', besonders 'ein ungewöhnlich großes, furchtbares Tier, ein Untier, Ungeheuer.' Es ist gerade diese letztgenannte Bedeutung des *τέρας*, welche das Wort dem Gebrauche des *πέλωρ* sehr annähert. In der Ilias und Odyssee, in den Hymnen, bei Hesiod und späteren Epikern erscheint *πέλωρ* oder *πέλωρον* als die übliche Bezeichnung von ungeheuren Wesen der Fabel- und Götter- sowie der Tierwelt, der Gorgo *E* 741. *λ* 634, des Hephaistos *Σ* 410, des Kyklopen *ι* 257. 428, der Skylla *μ* 87, der verzauberten Tiere der Kirke *κ* 219, des Drachen Python Hymn. Apoll. 374, der Ausgeburten der Erde Hesiod. Theog. 295. 845. 856, einer Schlange *δράκων* *M* 202. 220, *ὄφις* Hesiod. Theog. 299, eines großen Hirsches *κ* 168, eines großen Delphins Hymn. Apoll. 401 u. a. Eben diese Rolle fällt nun in der Poesie nach Homer, vornehmlich bei den attischen Tragikern, ganz geläufiger Weise auch dem *τέρας* zu, wofür einige Beispiele sind: die Schlange, *δράκαινα*, als *τέρας ἄγριον* Hymn. Apoll. 302, *ἀπρόσμαχον τέρας* vom Kerberos Soph. Trach. 1098, *οὔρειον τέρας* von der Sphinx Eurip. Phoen. 806, *ταῦρον ἄγριον τέρας* id. Hippol. 1214, *δάϊον τέρας* Aischyl. Prom. 352, *ἔκπαγλον τέρας* id. Choeph. 548. So sagen denn auch, wenn Eurip. Iphig. Taur. 1248 f. der Drache Python *γᾶς πελώριον τέρας* heißt, in dieser Verbindung Adjektiv und Substantiv offenbar nur zwei geringfügig unterschiedene Schattierungen einer und derselben Vorstellung aus. Angebahnt ist aber diese Begriffsannäherung auch schon bei Homer. So besonders *B* 308 ff.: es werden, v. 308 als *μέγα σῆμα* zunächst unbestimmt angekündigt, v. 321 die die Opfer störenden Schreckbilder nach

ihrer konkreten Vorführung von seiten des Erzählers Odysseus δεινὰ πέλωρα θεῶν genannt, um danach v. 324 in der Auslegung des Kalchas die Bedeutung eines von Zeus gesandten τέρας μέγα zu erlangen. Ähnlich erweist die Stelle *E* 741f. Γοργείη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου, δεινή τε σμερδνή τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο, wie zu einem Deckbegriff des anderen Wortes zu werden für τέρας eine naheliegende Entwicklung war: an der Gorgo, als einem δεινὸν πέλωρον, ist das hervorstechendste Merkmal, das auf der Aegis dargestellte grauenvolle Haupt des Ungetüms, ein Διὸς τέρας.

Die zwei bisher noch nicht etymologisch miteinander verknüpften Wörter τέρας und πέλωρ haben begrifflich vor allem den einen Berührungspunkt, daß sie beide die übernatürliche Erscheinung, die dem menschlichen Gemüt Staunen oder Furcht, oder diese beiden Empfindungen zugleich, einflößt, zum Ausdruck bringen. Sie tun dies mit dem charakteristischen Unterschiede, daß τέρας dabei den Nebensinn, daß die Erscheinung eine bedeutungsvolle, πέλωρ den, daß sie eine außergewöhnlich große sei, obwalten läßt; wird τέρας definiert als ein σημεῖον, welches zugleich ein παρὰ φύσιν γενόμενον πρᾶγμα sei (Et. Magn. 752, 18sqq., Et. Gud. 526, 19sqq.), so ist πέλωρ das μέγα, ὑπερφυές nach der ihm bei Hesych gegebenen Erklärung, τὸ πέλωρ ἀεὶ ἐπὶ μεγέθους τάσσεται, wie das Schol. Ven. zu *Σ* 410 sich ausdrückt. Gemeinsam also ist beiden Wörtern die nahe Beziehung der durch sie ausgedrückten Begriffe zu den Begleitvorstellungen des θαῦμα sowohl wie auch der δεινότης; vgl. *K* 439. *Σ* 83 τεύχεα πελώρια, θαῦμα ἰδέσθαι, ι 190 θαῦμα τέτυκτο πελώριον und Pind. Pyth. 1, 26 τέρας θαυμάσιον προσιδέσθαι, anderseits *B* 321 δεινὰ πέλωρα θεῶν, *E* 741. κ 168. λ 634 δεινοῖο πελώρου und Hesiod. Theog. 743f. δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι τοῦτο τέρας.

Die Bedeutungsähnlichkeit oder das synonymische Verhältnis unserer πέλωρ und τέρας zeigt sich ferner nicht zum

wenigsten darin, daß in den Paraphrasen der alten Erklärer öfters das eine Wort zur Erläuterung des anderen gebraucht wird, wobei es natürlich das von engerem Begriffsumfange, also *πέλωρ*, ist, dem das andere zum Interpretamentum dient. Es geschieht mit einer gewissen Regelmäßigkeit, daß *πέλωρ* unter den Allgemeinbegriff von *τέρας* subsumiert wird, und zwar mit zusätzlicher Hervorhebung eben des *μέγεθος* als des für jenes erstere und seinen Sinnesinhalt geltenden artbildenden Unterschiedes. So Suid. 2, 2, 173 Bernh. *πέλωρ· μέγα, τεράστιον*, ibid. 2, 2, 174 *πελώρου, μεγάλου τέρατος*. Und bei Hesych *πέλωρα· θηρία, δείματα, τέρατα, σημεῖα μεγάλα* und *πελώρια· μεγάλα, τεράστια*, bei demselben auch die Glosse *πέλος· μέγα, τεράστιον*.

In der zuletzt erwähnten Glosse befindet sich das Lemma *πέλος* wahrscheinlich im Zustande der Verderbnis. Musäus wollte hier im Einklang mit der Überlieferung an der entsprechenden Suidasstelle *πέλωρ* emendieren (vgl. Mor. Schmidt zu d. Gl.), was bei der Stellung zwischen *Πελοπόννησος* und *πέλτη* gegen die alphabetische Ordnung verstößt. Ich möchte *πέλορ* vorschlagen, eine Form wie homer. *ἦτορ*, *ἄορ* mit dem äolischen *-ορ* = vulgärem *-αρ* in *ἄλκαρ*, *ἧπαρ*, *οὖθαρ* usw. (vgl. Joh. Schmidt D. Pluralbild. d. indog. Neutra 177, Hirt Handb. d. griech. Laut- u. Formenl. 257, anders Brugmann Grundriß 2, 559 und Gust. Meyer Griech. Gramm.[3] 434 Fußn.), also daß wir in solchem *πέλορ* neben *πέλωρ* ein entsprechendes Paar, wie *τέκμαρ* Pind., Aischyl. und homer. *τέκμωρ*, erhalten würden.

Daß die Spur einer in solcher Weise zu *πέλωρ* sich stellenden Seitenform **πέλαρ* in dem Personennamen *Πελάρ-ης* vorliege, den eines der Bleiplättchen von Styra aufweist, haben nach Bechtel D. Inschr. d. ion. Dial. 28 Joh. Schmidt a. a. O. 193f. und Johansson Beitr. z. griech. Sprachkunde 23 angenommen. Dagegen bemerkt jedoch Solmsen Kuhns Zeitschr. 34, 540 wohl zutreffend, daß die Zugehörigkeit dieses auf

ionischem Gebiete auftretenden Namens zu πέλωρ = τέλωρ nunmehr durchaus zweifelhaft sei. Von der Richtigkeit des hesychischen πέλος in der genannten Glosse πέλος· μέγα, τεράστιον geht Johansson a. a. O. 145 Nachtr. zu S. 22 aus, aber das hängt mit seiner S. 23 ff. ausführlich entwickelten etymologischen Ansicht über πέλωρ zusammen, daß es nämlich an πέλλα· λίθος Hesych., ahd. asächs. *felis* 'Fels', aisl. *fiall* 'Berg' usw. anzuschließen sei, und diese Ansicht weist bereits Solmsen a. a. O. mit gutem Grunde als eine „auch begrifflich wenig ansprechende“ zurück.

Griech. τέρας stünde demnach nun für *qέρας = indog. **qér-əs*. Was dagegen Pott Wurzel-Wörterb. 2, 1, 274 und Nils Flensburg Studien auf dem Gebiete der indog. Wurzelbildungen I. Die einfache Basis *ter-* im Indog. Lund 1897 S. 36 ff. über τέρας lehren, daß es von *ter-* 'überschreiten', der Wurzel des griech. τέρμα, lat. *terminus*, *trāns*, aind. *tiráḥ*, avest. *tarō* 'durch, hindurch', herkomme, die τέρατα also etymologisch „Überschreitungen des Naturgemäßen, Gewöhnlichen“, nach Pott, oder „das Jenseitige im Sinne von dem der gewöhnlichen Erfahrung Entrückten, dem Übernatürlichen oder Transzendentalen“, wie Flensburg sich ausdrückt, seien, diese Erklärung würde sich nicht halten lassen; sie ist begrifflich zu gekünstelt, und auch schon Meillet Revue crit. 1898, 1 S. 163 scheint deswegen Mißtrauen gegen sie zu hegen.

Zu τέρας aber stellt sich wohl im Griechischen selbst noch der Wundermann, Wunderzeichendeuter Τειρεσίας, nach üblicher Auslegung seines Namens, der sich auch Wilh. Schulze Quaest. ep. 176 anschließt (die ältere Literatur darüber bei Ebeling Lex. Homer. 2, 318[a]); mit diesem Gelehrten wird man annehmen dürfen, daß die poetische Form des Namens mit metri causa verlängerter erster Wortsilbe bei Homer, Τειρ- für Τερ-, „in volgarem usum transiit auctoritate carminum epicorum“. Dazu aber nicht die τείρεα 'Lichterscheinungen, Gestirne' Σ 485, τείρεσιν Hymn. Homer. 8, 7; diese

trennt Schulze a. a. O. 177. 205, unter Zustimmung Flensburgs a. a. O. 14f. 37, der Bedeutungen wegen mit Recht von *τέρας* und beläßt sie bei aind. *tārā* f. 'Sternbild, Fixstern', das natürlich seinerseits von ved. *tā́r-aḥ* Nom. plur. 'Sterne' sowie von griech. *ἀστήρ* und *ἄστρον* nicht zu trennen ist, während noch Prellwitz Etym. Wörterb. d. griech. Spr. 316 „*τέρας* Wunderzeichen" und „*τείρεα* Himmelszeichen, Gestirne" zusammen an das Sanskritwort *tārā* anschließt und weitere sehr problematische Kombinationen vorbringt, ebenso von Grienberger Unters. z. got. Wortkunde 65 die Verwandtschaft des *τέρας* mit *ἀστήρ* und aind. *tārā* für ausgemacht hält. Zu *τείρεα* 'Gestirne' ist denn auch das äolische Pendant eine Form mit *τ*-, nicht *π*-: *τερέων* bei Alkaios frgm. 155 Bergk[4] (vgl. Schulze a. a. O. 205), das hierfür angenommene äol. „*τέρρος*, vereinfacht *τέρος* 'Zeichen'" (Hoffmann D. griech. Dial. 2, 318. 492) ist verwerflich.

Die Verschiedenheit der Liquidæ in *τέρας* und *τέλωρ πέλωρ* erklärt sich leicht: urgriech. **qέρωρ* wird augenscheinlich durch Dissimilation der beiden im Wurzelauslaut und in der Suffixsilbe einander folgenden *r* die Umgestaltung zu **qέλωρ* erlitten haben. Unter den im Altgriechischen vorliegenden Fällen solcher Ferndissimilation mit dem Resultate *l*—*r* aus *r*—*r* sind dem unsrigen am ähnlichsten derartige, wie ion. *θηλητήρ· κυνηγός* Hesych. = *θηρητήρ*, ferner *χαλακτῆρας* = *χαρακτῆρας*, *Χαλάδριοι* = *Χαράδριοι* u. a., worüber Brugmann Grundriß 1², 434. 851. Iw. v. Müllers Handbuch 2³, 1, 80. 133. Kurze vergleich. Gramm. 240, de Saussure Mém. soc. linguist. 6, 78, Grammont la dissim. consonantique 83. 84, W. Schulze Kuhns Zeitschr. 33, 235 Anm. 5 und Gust. Meyer Griech. Gramm.³ 391 f. handeln. Wenn es richtig ist, was Grammont a. a. O. 83 vermutet, daß bei *θηλητήρ* die Dissimilation in den obliquen Kasus entsprungen sei, da wortauslautendes -*ρ* im Altgriechischen nicht die Bedingungen zum dissimilatorischen Wandel eines vorausgehenden zwischenvokalischen -*ρ*- in -*λ*- schaffe,

so läßt sich das auch auf unser τέλωρ πέλωρ anwenden: hier wären es denn die häufig zur Anwendung kommenden Weiterbildungen πέλωρ-ο-ν, πέλωρ-ο-ς, τελώρ-ιο-ς πελώρ-ιο-ς gewesen, die zuerst das -λ- erzeugten, und τέλωρ πέλωρ hätte es durch Übertragung bekommen.

Wo finden wir nun zu griech. τέλωρ πέλωρ und τέρας, wenn man sie in der Weise, wie wir es wollen, zusammenzuhalten hat, Verwandtschaft in den übrigen indogermanischen Sprachen? Man könnte zuvörderst mit Christ Grundzüge d. griech. Lautl. 114. 125 an Heranziehung des aind. *karāla-ḥ* 'ungeheuer' denken; allein dies Adjektiv hat eine wenig hierher passende Bedeutungsentwickelung, indem es nach Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterb. 2, 113 und Böhtlingk Sanskrit-Wörterb. in kürzerer Fassung 2, 23[c] zwar unter anderem auch 'grausig, schaudererregend' ausdrückt, jedoch zunächst so viel als 'hervorstehend', von Zähnen, Augen, 'weit offen stehend, klaffend' war, dann „zuletzt überhaupt 'schaudererregend', von Rakshas und andern gespenstischen Wesen (wobei man noch immer an 'einen weit geöffneten Rachen' gedacht haben mag)“; Versuche der Ursprungsdeutung des *karāla-ḥ* macht Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 45[a].

Annehmbar dagegen erscheint mir ein Vorschlag Jakob Wackernagels, der da meinte, daß dem von ihm gutgeheißenen Bunde von πέλωρ und τέρας aus dem Sanskrit *ā-ścar-ya-ḥ* Adj. 'seltsam, wunderbar' und *ā-ścar-ya-m* N. 'seltsame Erscheinung, Wunder' anzuschließen sich empfehlen würde (mündliche Mitteilung Pfingsten 1898). Nach Pāṇini 6, 1, 147 Schol. sollte dies *ā-ścar-ya-* von *car-* (*ścar-*) 'sich bewegen, sich umtreiben' mit Präfix *ā-* abgeleitet sein (vgl. Böhtlingk-Roth a. a. O. 1, 721, Wackernagel Altind. Gramm. 1, 264), J. Darmesteter Mém. soc. linguist. 2, 308 f. bringt Unglaubhaftes darüber vor, Uhlenbeck a. a. O. 22[b] verzeichnet es als „nicht genügend erklärt“. Mit den beiden griechischen Wörtern verglichen ginge das altindische auf eine

Wurzelform mit dem vorgefügten beweglichen *s*-, indog. *s-qer*-, zurück. Es vermag aber freilich bei der Doppeldeutigkeit des *r* im Sanskrit keinen Aufschluß zu bringen über die Frage, wie sich historisch das -*ϱ*- von *τέϱας* zu dem -*λ*- von *πέλωϱ* verhalte. Unsere Vermutung, daß der *r*-Form hier die Priorität zukomme, dürfte hingegen durch Vergleichbarkeit einer Wortgruppe, die das Nordgermanische darbietet, Bestätigung finden.

Im Altwestnordischen liegt zunächst vor: aisl. anorw. *skars* N. 'ein Ungeheuer', 'Riesenweib, Riesin', an drei Stellen der älteren Edda belegt, sodann in dem einmal vorkommenden Kompositum *hialm-skars* 'Riesin des Helms', d. i. 'Schaden des Helms', einem Skaldenausdruck für 'Beil'; in jüngerer Form *skass* nach modern-isländischem Sprachgebrauche ein 'wildes, ungezogenes Mädchen' bezeichnend, während neunorw. mundartlich *skass* N. so viel als 'ein zorniger (oder giftiger, schlechter) Mensch, ein Haustyrann' ist. Von Gering Glossar zu den Liedern der Edda[2] 152[a] und Vollständ. Wörterb. zu den Liedern der Edda 929 wird *skars skass* durch 'Zauberweib, Hexe' übersetzt, von demselben Gelehrten aber D. Edda übers. 125 Anm. 4 zu der Stelle Hyndlulióþ 40, 5 f. *eitt þótte skars allra feiknast* bemerkt, daß mit dem „schlimmsten Scheusal" (dafür bei Egilsson Lex. poet. 162[a] s. v. *feikn* „furia omnium immanissima") wahrscheinlich die Midgardschlange gemeint sei. Verfehlt ist die von *Noveen* Altisl. u. altnorw. Gramm.[3] § 310 S. 205 vorgebrachte Zusammenstellung des *skass* 'Hexe' mit aisl. *skaþe* 'Schaden', weil dabei die ältere Form *skars* nicht zu ihrem Rechte kommt. Es fügt sich weiter an das awestnord. *skersa* F. 'Riesenweib, Riesin', jünger isl. *skessa* dass., dieses häufig in der modernen Sprache von einer 'gemeinen Frauensperson', und neunorw. *skjessa* 'ein Riesenweib', auch von einer 'dreisten oder übermütigen Frau' gesagt; formal ist awestnord. *skersa* Fem. Ableitung aus dem Neutrum *skars*, jenes = got. **skars-jō(n-)* Fem. Endlich mit anderer Wurzelablautstufe awestnord. *skyrse* N. 'Vorzeichen (und zwar übles)', 'Phantom'

nach Cleasby-Vigfússon, 'schreckliches Wunder, grauenhafte Wundererscheinung' nach Fritzner, in jüngerer Lautform mit Assimilation des *-rs-* dafür *skyssi*, nebst dem Adjektiv *skyrseligr skyssiligr* 'monströs, abnorm'; diesem *skyrse* Ntr. zunächst stehend auch ein *skyrsa*, jünger *skyssa* Fem. im Sinne von 'grobes Versehen', das aber nur neuisl. zu sein scheint, da es von Cleasby-Vigfússon ohne Beleg angeführt wird. Vgl. Egilsson Lex. poet. 344ᵇ. 719ᵃ, Cleasby-Vigfússon An icel.-engl. dict. 539ᵇf. 545ᵇ. 564ᵃ, Fritzner Ordbog over det gamle norske sprog 3, 293ᵃ. 314ᵇ. 412ᵇ und Aasen Norsk ordbog 663ᵇ. 677ᵃ, in betreff des neuisl. *skyrsa skyssa* 'Versehen' insbesondere Jón Thorkelsson Supplem. til islandske ordb. 3. Saml. 2, 996ᵇ. Ich verdanke einen Teil dieser Nachweise der Güte B. Kahles.

Um diese aisl. anorw. *skars*, *skersa* und *skyrse* mit griech. *τέρας*, *πέλωρ* und aind. *ā-ścarya-ḥ*, denen sie begrifflich offenbar recht nahe treten, auch wurzelhaft und formal zusammenzubringen, ist folgender Weg gegeben. Die westnordischen Formen teilen das präfigierte *s-* mit dem Sanskritworte. Dagegen ist ihnen das nominalstammbildende *-s-* der Basen germ. *s-kar-s-* und *s-kur-s-* mit dem griech. *τέρ-ας* aus **qér-əs* gemein: gegenüber der Schwastufe des *-es*-Suffixes in *τέρ-ας* erscheint nullstufiges *-s-* in *skars*, *skersa* aus germ. **s-kar-s-a-n*, **s-kar-s-i̯ōn* = indog. **s-qór-s-o-m*, **s-qór-s-i̯ā(n)*, sowie in *skyrse* aus germ. **s-kur-s-i̯a-n* = indog. **s-qr̥-s-i̯o-m*. Daß es nicht awestnord. **skuars* heißt, sondern eben *skars* mit germanischem *u̯*-Schwund hinter einem Guttural, der alten Labiovelar vertritt, in der Stellung vor grundsprachlichem *o*-Vokale, ist lautgesetzmäßig; vgl. Verf. Etym. Parerga 1, 322 f. und Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 174 f.

Hinter dem Begriffskern des 'Wunderbaren, Übernatürlichen, wobei es nicht mit rechten Dingen zugeht', den wir in griech. *τέρας* und allem hier Dazugestellten augenscheinlich finden dürfen, mag wohl einen Schritt weiter zurück der noch ursprünglichere Sinn des 'Zauberischen' oder 'Zaubers,

Zauberwerkes' liegen. Dann ergäbe sich, daß als die in diesen Wörtern zu suchende Verbalwurzel uns ein guter alter Bekannter entgegenträte, nämlich indog. *qer-* 'tun, machen, wirken' von aind. *kr̥-ṇó-ti* und *karóti*, avest. *kər^ənaoiti*, Praes., apers. *cartanaiy* Inf. Ich habe die Sonderanwendung dieser Wurzel auf das Spezialgebiet des zauberischen Tuns und Wirkens, auf das „Antun", nach dem Vorgange anderer Etymologen in Bezzenbergers Beitr. 24, 109 ff. eingehender beleuchtet, indem ich dort außer anderem besonders aind. *kr̥-tyā́* 'Handlung, Tat' und 'das Antun, Behexung, Zauber', 'Zauberin, Hexe, böse Fee', *kár-tra-m* 'Zaubermittel, Zauber' und lit. *kerìù, kerė́ti* 'jemand verzaubern, Böses antun', abulg. *čarŭ* und *čara* 'Zauber' heranzog; so auch O. Schrader Reallex. d. indog. Altertumskunde 974 und Verf. Etym. Parerga 1, 26. Nachträglich füge ich diesem Material noch aind. *káraṇa-m* N. 'das Machen, Bewirken, Tun', 'Handlung, Tat', 'Werkzeug, Mittel, Organ' und 'Zaubermittel' (Böhtlingk Sanskrit-Wörterb. in kürzerer Fassung 2, 22[a]), die Komposita ved. *kr̥tyā-kŕ̥t* 'Zauber treibend, behexend' und *mūla-kŕ̥t* 'Wurzeln als Zaubermittel zurechtmachend', nachved. *mūla-karma* N. 'Zauberei mit Wurzeln' hinzu, sowie mit Schrader a. a. O. lit. *keras* 'Zauber' (vgl. Leskien Die Bildung d. Nomina in Lit. 162). Mit der Zusammenstellung des griech. *τέρας* und der lit. *kerė́ti*, aksl. *čarŭ*, *čara* ist mir übrigens Hirt Bezz. Beitr. 24, 255. 261. D. indog. Ablaut 77 in der Öffentlichkeit zuvorgekommen.

Zur Bedeutungsentwickelung aber verweise ich hier noch auf unser *Gemächt*, sporadisch für 'Zauber' gesagt, *durch gemecht* 'durch Zauberei' bei Niklas von Wyle (Jac. Grimm Deutsche Mythol. 1052, Hildebrandt Grimms Deutsch. Wörterb. 4, 1, 3146). Auch sei erwähnt, daß für den Bedeutungswandel von 'tun, machen, wirken' zu 'zaubern' sich im Griechischen ein Beispiel in einem besondern späteren Gebrauche des Verbums *ἐργάζεσθαι* zu finden scheint. Ich werde von meinem Kollegen A. Dieterich darauf aufmerksam gemacht, was er in

seinem Buche 'Eine Mithrasliturgie' 124 ff. 213 über den mystischen Spruch bei Clem. Alex. Protr. 2, 21 p. 13 d Sylb. ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην auseinandergesetzt und insbesondere über das schwierigste darin enthaltene Wort, das seit Lobeck Aglaoph. p. 25 mißverständlich in ἐγγευσάμενος abgeänderte ἐργασάμενος, als eine wahrscheinlich auf ein Pudendum, etwa auf einen Phallus, gehende „allgemeine, euphemistisch verschweigende Redewendung" bemerkt habe: hier ergibt sich, meint Dieterich, ein angemessener Sinn, wenn dem Ausdruck ἐργασάμενος die Bedeutung 'nach Vollzug der Manipulation mit dem Dinge' d. i. eben 'nach Verrichtung des Zaubers' beizulegen sein wird.

Ist nun die 'Zauberei', lit. *keras*, zu definieren als „die Kunst, durch geheimnisvolle übernatürliche Mittel wunderbare Wirkungen hervorzubringen" (Brockhaus Konversationslex.[14] s. v. *Magie*), so mag durch Metonymie auch die Wirkung selbst, das 'Wunder' also, griech. τέρας, aind. *ā-ścarya-m*, aisl. anorw. *skyrse*, als 'Gemächt, Machenschaft' bezeichnet werden. Wie aber hinwiederum von 'Wunder, Wunderzeichen, Wundererscheinung' zum Begriff des 'ungewöhnlich Großen, Ungeheuren', auch des 'Furchtbaren und Schrecklichen, Grausigen' zu gelangen ist, das lehrt der nachhomerische Sprachgebrauch des τέρας selbst (vgl. oben S. 52), der lateinische von *portentum*, auch die Begriffsgeschichte des lat. *mōnstrum* = franz. *monstre*, engl. *monster*, worüber Näheres, wenngleich unter zweifelhaft bleibender etymologischer Voraussetzung, bei Nils Flensburg Studien auf d. Gebiete d. indog. Wurzelbildung 1, 38 f. Anm. Es kann daher nun nicht befremden, wenn in griech. τέλωρ πέλωρ und aisl. anorw. *skars*, *skersa* von dem postulierten Ursinn des 'Zaubers, zauberischen Tuns' kaum noch etwas gespürt wird und nur die Endstufe der begriffsgeschichtlichen Skala als 'Ungeheuer, Ungetüm' hervortritt. Übrigens aber bemerkt doch von *skyrse* Cleasby-Vigfússon Dict. 564[a], daß

es außer „a portent, phantasm" auch „mischance arising from witchery" ausdrücke; unheilvolle Wirkung, die durch Zauberei bzw. übernatürliche Kraft verursacht wird, scheint z. B. an den Stellen Fornmanna sög. 10, 416 und Gullþóris saga 47 ed. Maurer mit *skyrse* gemeint zu sein.

Erkennen wir in aind. *ā-ścarya-ḥ* und awestnord. *skars, skersa, skyrse* die Formung der Wurzel von τέρας, πέλωρ durch vortretendes *s*-, so ist dazu beachtenswert, daß dieses bewegliche *s*- im Altindischen eben bei *kar*- 'machen, tun' auch sonst bezeugt ist. Es findet sich hier vornehmlich ja nach den Präfixen *sam*- und *pari*-, in ved. nachved. *sáṃ-skr̥ta-ḥ* und *pári-ṣkr̥ta-ḥ* Part., ved. *pari-ṣkr̥ṇvánti* Praes., *pari-ṣkr̥ṇván* Part. praes., ferner in den nachvedischen Verbalformen *sam-a-skurvata, saṃ-caskāra, saṃ-skariṣyanti* und den Nominen nachved. *saṃ-skāra-ḥ, saṃ-skr̥ti-ḥ, pari-ṣkāra-ḥ* u. ähnl. mehr, aber auch nach anderen Präfixen vereinzelt, wie in ved. *nir a-skr̥ta* Aor. und nachved. *upa-skr̥ta-ḥ, upa-skara-ḥ;* vgl. Whitney D. Wurzeln, Verbalformen u. primären Stämme d. Sanskrit-Sprache 21f., auch Fick Vergleich. Wörterb. 1⁴ 24, Jakob Wackernagel Altind. Gramm. 1, 264f. und Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 63ᵃ.[1] Mit *ā*- komponiert war die Wurzelform aind. *skar*- = *kar*- allerdings bisher noch nicht nachgewiesen.[2]

---

[1] Aus dem Iranischen würde avest. *garᵊmō-skarana*- M., das ein bei der Feuerung gebrauchtes Gerät bezeichnet, eine Form sein, die *skar*- = *kar*- 'machen' enthielte, wenn seine etymologische Grundbedeutung 'Wärme machend' wäre (Justi *Handb. d. Zendspr.* 102ᵇ, Wackernagel a. a. O. 264). Aber das ist sehr zweifelhaft; andere stellen das Schlußglied -*skarana*- zu npers. *sakār* 'Kohle' und zu avest. *skairya*- 'Kohlenmeiler' (Geldner *Kuhns Zeitschr.* 25, 566f., Horn *Grundriß d. neupers. Etym.* 163. *Grundriß d. iran. Philol.* 1, 2, 52. 61. 87), Bartholomae *Altiran. Wörterb.* 516 zu lit. *skiliù, skìlti* 'Feuer anschlagen'.

[2] Man faßte das ved. *ā́-skr-a-ḥ* Adj. 'zusammenhaltend, vereinigt' so auf (Böhtlingk-Roth *Sanskrit-Wörterb.* 1, 741. 2, 89, Grassmann *Wörterb. z. Rigv.* 191, Uhlenbeck *Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr.*

Die labiovelare Natur des *k*- von indo-iran. *kar*- 'machen' und lit. *kuriù*, *kùrti* 'bauen', aksl. *krŭčĭ* 'faber' habe ich Etym. Parerga 1, 2f. mit Hilfe britannischer Formen, die den Anlaut *p*- haben, zu erweisen gesucht; aber von diesen sind mehrere, wie ich durch Mitteilungen Thurneysens (1. und 9. Dez. 1901) belehrt werde, zu solchem Beweise nicht geeignet. Für cymr. *peri* 'veranlassen, verursachen, machen lassen' mit *paraf* Fut., *par* Imper. praes. und corn. *pery* Fut. 'facies' ist die Entlehnung aus dem Lateinischen, aus *pario* unter Einmischung von *parāre*, nach Loth Les mots latins dans les langues brittoniques 195[a], dem sich Thurneysen anschließt, nicht zu bezweifeln, zumal da ein diesem *peri* deutlich entsprechendes irisch-gälisches Wort fehlt (trotz d'Arbois de Jubainville Mém. soc. linguist. 4, 429); auch bei Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 177 ist demnach die Herbeiziehung des cymr. *peri* zu dem indo-iran. *kar*- zu streichen. Jedoch bleibt das Zeugnis von cymr. *prydu* (Gedichte) verfassen' und *prydydd* acorn. *pridit* 'Dichter' allerdings bestehen. Diese sind wohl, indem ihr ursprünglicher Sinn 'gestalten', 'Gestalter' war, zunächst Ableitungen aus cymr. *pryd* 'Ansehen, Gestalt', letzteres aber mit seiner genauen Entsprechung air. *cruth* M. 'Gestalt' der Reflex eines indog. **qr̥-tu-s* 'das Machen, Gemächt, die Mache', also Verwandtschaft von indo-iran. *kar*- und lit. *kuriù*; eine Etymologie, die schon Stokes Ficks vergleich. Wörterb. 2^4, 60 gibt, E. Zupitza Kuhns Zeitschr. 35, 254 und Thurneysen (brieflich) gutheißen.

23a), aber dies scheint mir doch seiner Bedeutung wegen vielmehr die Analyse *ă-sk-ra-ḥ* und Anschluß an aind. *sácate* 'ist mit einem zusammen, geht mit, geleitet, folgt nach' und griech. *ἕπομαι*, lat. *sequor*, air. *-sechetar* 'sequuntur', lit. *sekù* 'ich folge' zu erfordern, woran auch schon Hübschmann *Indog. Forsch. Anz.* 11, 49, wenngleich nur zaghaft, denkt; in der Wortbildungsweise wäre dann jenes *ă-sk-ra-ḥ* ungefähr ein Seitenstück zu lat. *as-sec-la* 'Anhänger, Parteigänger', Präfix und Wurzel sowie Wurzelablautstufe aber genau wie in g.-avest. *ā-sk-əitī-m* 'das Sichanschließen, Anschluß an' nach Bartholomaes Deutung dieser Zendform, *Ar. Forsch.* 2, 183. 3, 32 Anm. *Grundriß d. iran. Philol.* 1, 1, 10. 11. 41. *Altiran. Wörterb.* 339f.

Im Lautlichen ein Fall, wie air. *cruim* cymr. corn. *pryf* 'Wurm' aus **qṛmi-s* = aind. *kṛ́miḥ*, lit. *kirmis*, alban. *krimp* (vgl. Zupitza a. a. O. 254 ff.), läßt sich begrifflich dazu manches Analoge anführen. Vorab aus dem Bereiche derselben Wurzel aind. *ā-kāra-ḥ* und *ā́-kṛti-ḥ* 'Form, Gestalt, äußere Erscheinung, Aussehen': *ā-kar-* 'herbeischaffen', 'zurechtmachen, bereiten'. Ferner vergleiche man: mhd. *getæne* 'Gestalt' und *getât* 'Tat', 'Geschichte', 'Werk, Geschöpf' und 'äußere Beschaffenheit, Gestalt, Ansehen', *getæte* 'Gestalt, Beschaffenheit', ahd. *gitât* 'factum, effectus' und 'facies, forma, species' zu *tuon*, *gitân*; air. *gné* 'Art, Gestalt, Aussehen', cymr. *gne* 'hue, tint, complexion' zu air. *-gniu* 'ich tue, mache, wirke', *gním* M. 'Tat, Tun'; franz. *façon* 'Form, Gestalt, Art und Weise', entlehnt engl. *fashion*, prov. *faissos* 'Form, Gestalt', italien. *fazione* „modo di fare e di contenersi, sembianza" und veraltet *fazzone* 'Gestalt, Bildung, Statur' aus lat. *factiōnem* 'das Machen, Tun', afranz. *faiture* 'das Tun, Schaffen, Hervorbringen', 'Erzeugnis, Geschöpf' und 'Form, Gestalt, Art und Weise', dazu 'Hexerei, Zauber', entlehnt engl. *feature* 'Gesichtsbildung, Gestalt, Aussehen' = lat. *factūra* 'das Machen, Bearbeitung', 'Bau', 'Gemächt, Geschöpf', mittellat. auch 'sortilegium' (Verf. Bezz. Beitr. 24, 111 f.), daher sicher auch lat. *faciēs* 'Gestaltung', 'äußere Gestalt, Figur, Form, äußere Erscheinung, Aussehen', 'Art, Beschaffenheit', 'Antlitz, Angesicht, Gesicht' zu *facio* 'ich mache, tue, verfertige, bringe zustande'.[1] Die Zusammen-

[1] Von ähnlicher Art sind auch noch diese zwei Fälle: lat. *figūra* und *ef-figiēs* zu *fingo*, *ef-fingo* 'betaste, streiche, streichele', 'gestalte streichend, bilde, forme, schaffe bildend'; serb. *čin* 'Gestalt' = aksl. *činŭ* 'Ordnung' und serb. *na-čin* 'Art und Weise', *čini* Plur. 'Hexereien' mit aksl. serb. *činiti* 'machen' Denom. zu aind. *cinóti* 'schichtet, reiht aneinander, baut auf', *caya-ḥ* M. 'Schicht, Aufwurf, Wall', 'Masse, Haufe' und zu griech. *ποιεῖν* 'schaffen, hervorbringen, machen', Wz. *qei̯-* 'schichten' nach Brugmanns anerkannter Etymologie (vgl. Verf. *Bezz. Beitr.* 24, 119 f. und dort zitierte Literatur, Hirt *Bezz. Beitr.* 24, 247. 254). In Anbetracht so vieler Zeugnisse aber für den Bedeutungswandel von 'Mache, Gemächt' oder 'Bildung, Gebilde' zu 'Gestalt, Form' ist es

stellung des air. *cruth* und cymr. *pryd* mit lat. *corpus*, ags. *hrif*, ahd. (*h*)*rëf* 'Leib, Mutterleib', aind. *kr̥p* 'Gestalt', 'schönes Aussehen, Schönheit', die E. Zupitza D. german. Gutt. 4. 53 und Hirt Bezz. Beitr. 24, 276 vertraten, so wie neuerdings noch Wiedemann Bezz. Beitr. 28, 5 sich dafür ausspricht, hat ihr Urheber Zupitza Kuhns Zeitschr. 35, 254 mit Recht stillschweigend fallen gelassen.

Zu dem Labiovelar des air. *cruth*, cymr. *pryd* = idg. **qr̥-tu-s* würde also auch der Anlaut unserer griech. τέλωρ πέλωρ und

---

mir unverständlich, wie man lat. *faciēs* von dem Verbum *facio* loszureißen sich entschließen mag, um jenes in gezwungenerer Weise mit Heranziehung von *fax* 'Fackel' und griech. φώψ· φάος Hesych., homer. παιφάσσω 'blicke rasch oder wild umher', lit. *žvãke* 'Licht, Kerze' etymologisch zu deuten (Fick *Vergleich. Wörterb.* 1[4], 438, Prellwitz *Etym. Wörterb. d. griech. Spr.* 236, Brugmann *Grundriß* 1[2], 312. 321. 552. Iw. v. Müllers *Handb.* 2[3], 1, 43, Hirt *Bezz. Beitr.* 24, 290, H. Reichelt *Bezz. Beitr.* 26, 276), oder auch um *faciēs* zu aind. *bhā-ti* 'scheint, leuchtet, erscheint' und zu griech. φά-σι-ς 'Erscheinung' zu stellen (Corssen *Krit. Beitr.* 44. *Ausspr. Vokal.* 1[2], 141, G. Curtius *Grundzüge*[5] 296. 297, Vaniček *Griech.-lat. etym. Wörterb* 578. *Etym. Wörterb. d. lat. Spr.*[2] 180, von Grienberger *Unters. z. got. Wortkunde* 42). Der Begriffskern von 'Licht, leuchten' kann doch nur mit äußerster Mühe in *faciēs* gefunden werden. Und es ist, worauf namentlich auch die Mitberücksichtigung des Kompositums *super-ficiēs* führt, „*facies* in seiner ursprünglichen Bedeutung als ein Synonymum von *forma*", sowie dazu von *figūra* und *speciēs*, „und nur in verengerter Bedeutung als eines von *os* und *vultus* anzusehen" (Döderlein *Lat. Synon. u. Etym.* 4, 317). Mit Recht betont man auch, daß schon die Stelle des Gellius 13, 29 *quidam faciem esse hominis putant os tantum et oculos et genas, quod Graeci* πρόσωπον *dicunt: quando facies sit forma omnis et modus et factura quaedam corporis totius, a faciendo dicta, ut ab aspectu species et a fingendo figura* und die des Nonius 52, 20 sqq. Merc. *faciem, totius corporis formam, non tantum* πρόσωπον, *id est os, posuit antiquitas prudens. ut a spectu species et a fingendo figura, ita a factura corporis facies* die völlig zutreffende Worterklärung bringen. So Forcellini-de Vit *Lex.* 3, 11[a] und Freund *Wörterb.* 2, 493[b], ferner Bréal *Mém. soc. linguist.* 5, 435 und Bréal-Bailly *Dict. étym. latin* 82[a], Wharton *Etyma lat.* 33, besonders aber Pott *Wurzel-Wörterb.* 3, 196 mit dem Hinweis auf die oben dargestellte romanische Bedeutungsentwickelung von lat. *factio* und *factūra*.

τέρας sich fügen. Hirt, der ganz richtig, wie wir sahen (o. S. 60), *τέρας* und das lit. *kerëti* 'verzaubern' zusammenbrachte, gab D. indog. Ablaut 19, im Unterschied von der späteren Stelle S. 77, dies litauische Wort vielmehr (oder auch?) als wurzelverwandt mit air. *caire* F. 'Tadel' aus; aber das letztere kann wegen der ihm entsprechenden britannischen Formen acymr. *cared*, cymr. *caredd cerydd*, corn. *cara* und mbret. *carez*, nbret. *karé* F. 'Tadel' (vgl. Stokes Ficks vergleich. Wörterb. 2^4, 71, Brugmann Grundriß 1^2, 464 und V. Henry Lex. étym. du bret. mod. 68) keinen labiovelaren Anlaut gehabt haben. Daß auch in der Bedeutung das air. *caire* 'Tadel' nicht den erforderlichen Einklang mit lit. *kerëti* nebst abulg. *čarŭ*, *čara* 'Zauber' zeige, habe ich Bezz. Beitr. 24, 110 gegen Brugmann a. a. O. bemerkt.

Mit aind. *ā-śсar-ya-* ist, wenn wir es richtig deuten, auch das erste Beispiel der Palatalisierung des *k-* der Wurzel (*s*)*kar-* im Altindischen gegeben. Diese Wurzel gleicht ja sonst den aus indo-iranischer Zeit überkommenen Wechsel zwischen *k-* und *c*-Formen durchweg zugunsten der ersteren im Altindischen aus, was für die Sprache den Vorteil mit sich bringt, daß sie, indem sie anderseits bei der Wurzel indog. *qel-* von aind. *cár-a-ti* 'bewegt sich, wandert, streicht umher, treibt', griech. *πέλω*, *πέλομαι*, lat. *colo* ebenso konsequent die *k*-Formen ausmerzt, neue formale Differenzierung gleichgebildeter Wortformenpaare, die anderweitig zusammengefallen wären, erlangt; also bei *kariṣyáti* und *cariṣyati* Fut., *kártum* und *cartum* Inf., *káraṇa-m* und *cáraṇa-m* Nom. act., *a-kārṣīt* und *a-cārṣam* Aor., wo beide Male *c-*, bei *cakártha*, *cakā́ra* und *cacartha*, *cacā́ra* Perf., wo auf beiden Seiten *-k-* vorliegen sollte. Offenbar war es die Lautgestalt der beiderseitigen Präsentia ved. *kr̥-ṇó-ti* aus indog. **qr̥-néu̯-ti* und *cár-a-ti* aus indog. **qél-e-ti*, die die Richtschnur dafür abgab, daß bei dem Zubehör der einen Wurzel dieser, bei dem der anderen der entgegengesetzte Weg der durchgreifenden Ausgleichung zwischen Guttural und Palatal

eingeschlagen wurde. Im Altiranischen dagegen gibt es im System des *kar-* 'machen' Überreste der lautgesetzlich palatalisierten Formen, wie z. B. g.-avest. *čōrət̰* Aor. 'er machte' aus indog. **qér-t*, j.-avest. *frašō-carətar-* Nom. ag., apers. *cartanaiy* Inf.; vgl. Hübschmann Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 35, 173f., Bartholomae Indog. Forsch. 4, 128 mit Anm. 4. Grundriß d. iran. Philol. 1, 1, 10. 67, Jakob Wackernagel Altind. Gramm. 1, 145, Brugmann Grundriß 1², 579. Kurze vergleich. Gramm. 177 und W. Foy Kuhns Zeitschr. 35, 61. Daß im Sanskrit unser *ā-ścar-ya-* mit *-ścar-ya-* = indog. **-sqer-i̯o-* dem Lautausgleich entging, ist natürlich seiner Bedeutungsisolierung zuzuschreiben.

Hinter dem lit. *kera-s* Mask. 'Zauber' mag, woran der *e*-stufige Wurzelablaut denken läßt, ein ehemaliges Neutrum *ker-as* = indog. **qér-os* stecken; das wäre dann dasselbe Wortgebilde mit dem aind. ved. *kár-aḥ* Neutr. 'Tat' für lautgesetzliches **cár-aḥ* nach dem eben Gesagten. So ja auch bei lit. *véidas* Mask. 'Angesicht', abulg. *vidŭ* 'Ansehen, Form' = griech. *εἶδ-ος* Neutr., aind. *védaḥ* N. 'Erkenntnis' (Wiedemann D. lit. Praet. 14, Hirt Indog. Forsch. 1, 35. 2, 349. D. indog. Akzent 238); ebenso meines Erachtens bei lit. *menas* Mask. 'Verständnis, Meisterschaft' (Leskien D. Ablaut d. Wurzelsilben im Lit. 336. D. Bildung d. Nomina im Lit. 162), das ganz wohl dasselbe alte Neutrum wie griech. *μέν-ος*, aind. *mán-aḥ*, avest. *manō* sein kann; ferner vielleicht bei lit. *pẽras* 'Brut der Bienen' und *ùž-peras* 'bebrütetes Ei' von derselben Wurzel wie lit. *periù, perëti* 'brüten, hecken' und lat. *pario, partus*, griech. *πορεῖν, πόρις, πόρτις, πόρταξ*, wenn die weiteren Spuren des -es-Neutrums indog.* *pér-os* 'Hervorbringung, Erzeugung' durch die germanischen Nominalbildungen mhd. md. mnd. *verse*, mnl. *vaerze* 'Färse, junge Kuh', ahd. *far* (Plur. *farri, ferri*), ags. *fearr* und ahd. *farro*, mnl. mnd. *varre*, aisl. *farre* 'Farre, (junger) Stier' gegeben sind (vgl. Verf. Paul-Braune-Sievers' Beitr. 20, 90f.). Dann ist das Nebeneinander der Neutralbildungen

lit. *ker-as* und griech. *τέϱ-ας* in morphologischer Hinsicht ein neuer Fall derselben Art, wie aind. *mán-aḥ*, avest. *manō*, griech. *μέν-ος*, lit. *men-as:* apers. (*haχā-*)*man-iš*, ferner aind. *sád-aḥ*, griech. *ἕδ-ος* : avest. apers. *had-iš*, ferner aind. (*sva-*)*roc-aḥ* Voc., avest. *raocō*, apers. *rauca*ʰ : aind. *roc-íḥ*, aind. *táv-as*(*-vān*) : avest. *təv-iš*, aind. *tám-aḥ* : *tám-is*(*-rā*) u. ähnl. mehr. Ausführlicheres hierüber, als über einen Parallelismus der Voll- und der „Schwastufe“ des *-es*-Suffixes, bei Bartholomae Bezz. Beitr. 17, 113. Grundriß d. iran. Philol. 1, 1, 95, während eine andere Anschauungsweise Hirt D. indog. Ablaut 74 f. Handb. d. griech. Laut- u. Formenl. 276 f. vertritt.

Hyperboreer

Von **Otto Schroeder** in Berlin

Die wissenschaftliche Bearbeitung des Hyperboreerproblems beginnt mit Johann Matthias Gesners zweiter Vorlesung *De Phoenicum navigationibus extra columnas Herculis*.[1] Der Ruhm, das Problem richtig eingestellt zu haben, gebührt Karl Otfried Müller, in dessen Doriern[2] das Hyperboreerkapitel, auch schriftstellerisch, ein Glanzstück bildet. Welcker[3] goß wohl einiges Wasser in den allzu feurigen Wein; einen Fortschritt bedeutet sein Name diesmal nicht. Von dem, was seither hinzugekommen ist, heben sich einige Sätze Hermann Useners ab,[4] denen wir im Verlauf der Untersuchung wieder begegnen werden.

Die Hyperboreer sind dem ältesten Epos fremd; zuerst erscheinen sie in den Epigonen und bei Hesiod. Leider beschränkt sich unsere Kenntnis auf eine kurze Anmerkung Herodots (IV 32): *ἀλλ' Ἡσιόδῳ μέν ἐστι περὶ Ὑπερβορέων εἰρημένα, ἔστι δὲ καὶ Ὁμήρῳ ἐν Ἐπιγόνοισιν, εἰ δὴ τῷ ἐόντι γε Ὅμηρος ταῦτα τὰ ἔπεα ἐποίησεν.* Bei Hesiod könnte man an die Koronis-Eoee denken (fr. 122—127 Rz[2]): Apollon verbarg den Pfeil, mit dem er nach dem Blitzestode seines Sohnes Asklepios die Kyklopen getötet hatte, während seiner Dienstzeit bei Admetos, *ἐν Ὑπερβορείοις*, *in Hyperboreo monte*[5], der Pfeil aber war riesengroß, *ὡς Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός φησιν ἐν*

[1] Gehalten 1757, abgedruckt in Gottfr. Hermanns *Orpheusbuche* 1805, S. 640 ff. [2] 1824 I 267 ff., 1844 I 269 ff.

[3] 1860, im 2. Bde. der *Griech. Götterlehre*, S. 248 ff.

[4] *Götternamen* 202, *Sintflutsagen* 198.

[5] Ps.-Eratosth. *catast.* 29, Hygin. *astron.* II 15.

τῷ περὶ δικαιοσύνης — damit fällt wohl die ganze Pfeilgeschichte. Eine durchaus passende Stelle gab es für die Hyperboreer im dritten Buche des Frauenkatalogs, neben Großköpfen, Unterirdischen, Greifen und Zwergen (fr. 60—62. 209 Rz[2]): lauter vorweltlichen Völkern, die irgendwo auf der besiedelten Erde zu suchen, Hesioden wohl nicht in den Sinn kam. Von dem Epigonenepos wissen wir nur allzu wenig. Man hat die Hyperboreer schon hier als Begründer des pythischen Orakels ansprechen wollen — laut hellenistischer Fiktion (Paus. X 5, 8); erinnern wir uns lieber an die Flucht eines Teiles der geschlagenen Theber zu dem mythischen Volk der Encheleer[1], von denen ehemals Kadmos in das Elysium gelangt war.[2] Die Ansetzung der Encheleer in bestimmten Teilen Illyriens wird späteren Datums sein, ein Werk der korinthischen Ansiedler, womit ein Bedenken gegen das Hinaufrücken der Epigonen ins achte Jahrhundert[3] schwindet. Die Flucht zu ihnen ist eher einer Entrückung als einem Wanderzug zu vergleichen, wonach sich dann die später erzählte Flucht in die thessalische Hestiaiotis[4] als eine Pragmatisierung der frommen Sage darstellt. Neben diesem Fabelvolk konnten leicht auch die Hyperboreer in dem Epos auftreten; mehr wird sich nicht behaupten lassen.

In diesen summarischen und beiläufigen Erwähnungen wird niemand die erste Ausgestaltung sehen wollen: sie setzen, es kurz zu sagen, eine beträchtlich ältere Kultpoesie voraus.

Auf eine delphische Kultsage stoßen wir in dem Hymnus (oder Prooimion oder Paian) des Alkaios, einem lesbisch stilisierten *ὕμνος κλητικός*, der für uns die erste Verbindung der Hyperboreer mit Apollon bedeutet. Wir kennen den

---

[1] Polyb. bei Steph. Byz.: *Ἄρπυια· πόλις ἐν Ἰλλυρίᾳ παρ' Ἐγχελέαις, εἰς ἣν Βάτων ὁ Ἀμφιαράου ἡνίοχος μετὰ τὸν ἀφανισμὸν αὐτοῦ ἀπῴκησεν.*

[2] Strab. VII 326, Apollod. III 39 W., *Schol. Pind. Pyth.* III 153 extr., Eurip. *Bacch.* 1338.

[3] Bethe, *Theb. Heldenl.* 148.

[4] Diod. IV 67, Paus. IX 8, 6, Bethe 114, 116, 154.

Anfang, Ὦναξ Ἄπολλον, παῖ μεγάλω Διός, sind aber sonst, von einigen kurzen Notizen abgesehen, auf die Paraphrase des Schönredners Himerios (XIV 10) angewiesen. Doch was sich als alkaischer Kern herausschälen läßt, ist wertvoll genug: Apollon, gleich nach seiner Geburt von Zeus ausgestattet mit Leier und goldener Haarbinde[1] und mit einem Schwanengespann, enteilt zu den Hyperboreern, um dort ein 'volles Jahr' zu bleiben und endlich, zur Sommerzeit, seine Epiphanie in Delphi zu feiern, von den Reigen und Opfern der Delphier herbeigezogen und von den rauschenden Wassern der Kastalia und des Kephissos und dem Gesang der Nachtigallen, Schwalben und Zikaden festlich begrüßt.

Wenn der Delier, wie für erwiesen gelten darf,[2] älter ist als der Pythier, und wenn des Deliers Winterfahrt nach Lykien ging[3], so ist die Folgerung unabweislich, der Pythier hat den Hyperboreerglauben nicht erzeugt — wozu nichts ihn trieb —, er hat ihn vorgefunden: die Hyperboreer sind älter als der delphische Apollokult.

Auf Delos wußte man eigentlich nur von weiblichen Hyperboreern zu erzählen: in und hinter dem Artemision gab es je ein Doppelgrab von hyperboreischen Heroinen. Die Delier unterschieden in ihren Beziehungen zu den frommen Verehrern ihrer Göttin drei Epochen: eigentümliche Weihgeschenke, geheimnisvoll in Weizenstroh versteckte ἱρά, genau so, wie Herodot[4] sie bei thrakischen und paionischen Weibern beobachtet zu haben scheint (οἶδα δὲ αὐτός), wenn sie ihrer Artemis, d. h. der Bendis oder Mendis opferten, kommen zu Herodots Zeit angeblich von den Hyperboreern zu den Skythen,

[1] χρυσομίτρας ist sonst Dionysos; Soph. OR 509.

[2] Vgl. jetzt auch v. Wilamowitz *Herm.* 38, 1903, 575.

[3] Λύκιε καὶ Δάλοἰ ἀνάσσων Φοῖβε Pind. *Pyth.* I 39, *qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluenta Deserit ac Delum maternam invisit Apollo* ... Verg. *Aen.* IV 143, *Delius et Patareus Apollo* Hor. *c.* III 4, 64.

[4] Herod. IV 33.

die sie von Nachbar zu Nachbar weitergehen lassen, über das Adriatische Meer nach Dodona, von da über die malische Bucht durch Euboia über Tenos nach Delos. Dies Weitergeben von Hand zu Hand ist gewiß uralter Brauch[1], auch die Etappenstraße, in der delischen Legende als taghelle Wirklichkeit beschrieben, gewiß nicht ganz jung, älter jedenfalls als die ihr nachgebildete attische[2] von den Hyperboreern, Arimaspen, Issedonen über Sinope nach Prasiai, deren Entstehung der Peisistratidenzeit angehören mag, da die Athener anfingen, ihr Augenmerk nach Nordosten zu richten, und von dort das Arimaspenepos des Aristias von Prokonnesos (aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts) bei ihnen Eingang gefunden hatte. An den Anfang der heiligen Straßen ein unendlich fernes, unkontrollierbar frommes und tugendreiches Volk zu setzen, war, wie sich leicht begreift, kirchenpädagogisch von hohem Wert. Die Wohnsitze der Hyperboreer über dem Adriatischen Meer und hinter den Skythen stimmen zu der elischen Kultlegende, die das Hyperboreerland jenseits des Boreas[3], an den mythischen, allmählich Donau, Po, Rhone und Ebro vereinigenden, mit einem Mündungsarm auch an den Hadria reichenden Istros.[4]

Aber die beschriebene Übermittelung der Opfergaben war nicht die ursprüngliche: zuerst machten sich zwei hyperboreische Jungfrauen selber auf den Weg, die heiligen Garben nach Delos zu bringen, unter dem Schutz von fünf Begleitern, *οἳ νῦν Περφερέες καλέονται τιμὰς μεγάλας ἐν Δήλῳ ἔχοντες*, fügt Herodot hinzu. Die Ehren scheinen darin bestanden zu

---

[1] Vergleichbar dem Weitergeben der Feuerzeichen von Berg zu Berg, symbolisch nachgebildet in dem Fackelwettlauf, z. B. zu Ehren der thrakischen Göttin, Anfang von Platons Staat. [2] Paus. I 31, 2.

[3] *ὑπὲρ τὸν ἄνεμον τὸν Βορέαν* Paus. V 7, 7; *πνοιαῖς ὄπιθεν Βορέα* Pind. *Olymp.* III 31.

[4] *Schol. Apoll. Rh.* IV 284, *Ἴστρον ἀπὸ σκιαρᾶν παγᾶν* Pind. *Olymp.* III 14.

haben, daß ein Kollegium von fünf Tempelbeamten nach ihnen benannt sein wollte, vielleicht 'Herumschreiter', in Prozession um den Altar oder in dem heiligen Bezirk von Altar zu Altar (*Περφερ(έ)ες· ϑεωροί*, etwas blaß, Hesych.), früher vielleicht Tänzer, zweimal zwei um einen Koryphaios, oder wild um die eigene Achse wirbelnde Derwische; wenn 'Herumträger', so ward der Grammatik (*qui circumferuntur*) Gewalt angetan; wenn 'Hinüberträger', so doppelt, wenn 'Überbringer' oder 'Darbringer', so dreifach und vierfach. Mit dem Namen Hyperboreer haben sie, auch bei aller Verleugnung der Grammatik, nicht das mindeste zu tun: gerade wenn die Begleiter der beiden Jungfrauen, als solche, *Περφερέες* hießen, so konnte das Wort nicht auch die Jungfrauen und das ganze Volk bezeichnen.[1]

Die beiden hyperboreischen Jungfrauen sollen Hyperoche und Laodike geheißen haben, zwei der Heldensage beliebig entnommene Namen. Trotz ihrer fünf Perpheren fanden sie in Delos ihren Tod, wir erfahren nicht, ob durch irgend ein Mißgeschick oder durch Opferung, nach altem Thargelienbrauch; auf ihrem Grabe, innerhalb des Artemisions, legten Jungfrauen vor dem Hochzeitstage, die jungen Burschen beim Eintritt der Pubertät, Haarweihen nieder. Man hat hiernach gewiß ein Recht, in den geheimnisvollen, unter Stroh verborgenen Gaben, nicht mit Welcker[2] samländischen Bernstein, sondern, nach einer Andeutung Mannhardts[3], ein Symbol des Fruchtbarkeitsdämons zu vermuten.

Das angeblich noch vor diesen ersten Garbenbringerinnen von Hyperboreerland nach Delos gekommene Jungfrauenpaar,

[1] Die hellenistischen Monatsnamen Ὑπερβερεταῖος (in Makedonien und Syrien) und Ὑπερβέρετος (in Kreta), die Heinr. Lud. Ahrens, *Rhein. Mus.* 17, 1862, 340, zur Erklärung des Wesens der Hyperboreer benutzen wollte, sind noch nicht erklärt; ebenso dunkel die von Otto Crusius, *Mythol. Lex.* I 2823, 42, beigebrachte Glosse ὑπερβερεταῖα· ἐπὶ τῶν ὑπερχρονίων Zenob. vulg. 530.

[2] *Griech. Götterl.* II 353. [3] *Antike Wald- und Feldkulte* 237.

Opis und Arge[1] oder Opis und Hekaerge,[2] mit zwei Artemisnamen, das, hinter dem Artemision begraben, einen durch olenische Hymnen bezeugten uralten Kult genoß, mit *ἀνάκλησις*, *ἀγυρμός*, *ἐναγισμός*, das jedoch andere ebenfalls zu Garbenbringern und zu Empfängern von Haarweihen machten[3], können wir auf sich beruhen lassen: die Hauptsache bleiben die Haarweihen und die aus nachweislich thrakischem Kult stammenden Garbenopfer. Wichtig ist auch die Theorenstraße vom Malischen Meerbusen, wo am Fuße des Oita Thraker saßen, nach Delos. Die Hinzufügung von Dodona darf man wohl auf einen Orakelspruch zurückführen, der die 'hyperboreischen' Sendungen empfahl.

Ein delischer Hymnus, angeblich des Melanopos von Kyme, läßt Opis und Hekaerge nicht *ἅμ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς*, sondern *πρότερον ἔτι τῆς Ἀχαιΐας* nach Delos gekommen sein.[4] Auf eine Göttin dieses Namens 'aus Hyperboreerland' gab es in Delos einen olenischen Hymnos, desgleichen einen olenischen auf 'Eileithyia, Eros' Mutter', *εὔλινον τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ — καὶ Κρόνου πρεσβυτέραν*[5], lauter merkwürdige Nachrichten, die ein neues, aber nach dem, was uns soeben die Garbenopfer lehrten, nicht unerwartetes Licht auf den Ursprung des Kultes werfen, wenn man unter der Achäerin die achäisch-thrakische Demeter von Gephyra versteht, die als *Ἐλευθώ*[6] oder *Ἐλευθία* der Leto beistand und dann als *Δημήτηρ Θεσ-*

---

[1] Herod. IV 34.

[2] Paus. I 43, 4. V 7, 8; Serv. Verg. *Aen.* XI 858; für *Opim et Hecaergon nutritores Apollinis et Dianae* 532 wird . . . *Hecaergen nutrices* . . . zu lesen sein. Callimachos Del. 292 fügt eine *Λοξώ* hinzu, einen weiblichen Apoll.

[3] Callim. *Del.* 283—299; *Οὖπις ἀμαλλοφόρος* Euphor. fr. 109 Mein.; Paus. I 43, 4; Serv. Verg. *Aen.* XI 532. 858; wie denn auch Herodot sie zwar *αὐτοῖσι τοῖσι θεοῖσι* — also mit den Göttinnen und Apoll —, aber doch *κατὰ τοὺς αὐτοὺς τούτους ἀνθρώπους*, also die Garbenstraße, kommen läßt. [4] Paus. V 7, 8. [5] Paus. V 7, 8; IX 27, 2; VIII 21, 3.

[6] *Ἐλευθώ· — Εἰλείθυια καὶ μία τῶν Εἰλειθυιῶν καὶ ἐπώνυμον Δήμητρος παρὰ Ταραντίνοις καὶ Συρακοσίοις* Hesych.

μοφόρος[1] Tempel und Fest in Delos hatte. Der Eros ist dann natürlich der uralte thespische, der auch bei Hesiodos am Anfang aller Dinge steht. Thraker also von Mittelhellas, vom Oita, Helikon und Kithairon brachten den Hyperboreerkult nach Delos.

Die im Kulte von Delos wie von Olympia vorgenommene boreale Lokalisierung der Hyperboreer drang in die Literatur mit dem schon genannten Arimaspenepos des Prokonnesiers. Von Phoibos' Geist ergriffen, wollte Aristeas[2] zu den Issedonen gekommen sein, die nördlich vom Schwarzen Meer hinter Kimmeriern und Skythen hausten und die ihm nun von den einäugigen Arimaspen, den goldhütenden Greifen, endlich den ans Nordmeer reichenden Hyperboreern erzählt hätten. Leider erfahren wir aus Herodots Bericht nichts weiter von den Hyperboreern, als daß sie an dem allgemein dort herrschenden Völkerdrängen sich nicht beteiligten.

Über den hyperboreischen Sühnepriester Abaris, mit dem Kathartik und Mystik, scheint es, in den Hyperboreerglauben eindrang,[3] meldet Herodot nur, mit einem verächtlichen Seitenblick, *ὡς τὸν ὀιστὸν* (Apollons, versteht sich) *περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεόμενος* (IV 36). Die späteren Fabulisten wußten von ihm desto mehr zu erzählen, was uns hier nichts angeht.[4]

---

[1] Welcker, *Griech. Götterl.* I 359, Robert, *Griech. Myth.* I 752, Töpffer, *Att. Geneal.* 221/2.

[2] Herodot (IV 13—16) redet ganz unzweideutig von einer poetischen Fiktion; Pausanias (V 7, 9) mißversteht und denkt an eine wirkliche Reise. Weiteres Rohde, *Psyche*² II 92.

[3] Pindar soll ihn, wie den Aristeas, irgendwo erwähnt haben, als Zeitgenossen des Kroisos, heißt es, fr. 270, vielleicht in dem delischen Paian *Χαῖρ', ὦ θεοδμάτα* fr. 87, 88.

[4] Als Kuriosum sei erwähnt, daß aus einer ökumenischen Seuche oder attischen Hungersnot, die er zu vertreiben hatte, schließlich — wenn man den Herausgebern traut, sogar bei dem Redner Lykurgos (II 270 *Bait.-Saup.*), eine Hungersnot im Hyperboreerlande selbst geworden ist. Harpokr. unter *Ἄβαρις*, Schol. Ar. *eq.* 729 und Eudoc. *viol.* p. 20.

Der Vorstellung von einem fernewohnenden, sittenreinen und glücklichen Volk haben Dichter und Romanschreiber noch manchen Reiz abgewonnen, phantasievolle Ethnographen und von der landläufigen Zivilisation unbefriedigte Propheten aus der Tiefe des Gemütes noch manchen Zug geliehen, sehr früh auch Komödiendichter ihren Spott angedeihen lassen; für das ursprüngliche Wesen des Hyperboreerglaubens lehrt das alles wenig. Ehe wir mit einigen Worten darauf eingehen, gilt es noch bei einer bisher von uns nicht berührten Dichtung zu verweilen, deren genauere Betrachtung einigen Aufschluß zu versprechen scheint: es ist Pindars Jugenddichtung 'Perseus bei den Hyperboreern', in dem Lied auf den thessalischen Edelknaben Hippokleas, delphischen Sieger 498 v. Chr., also dem Liede Pythien X, 21—44.

Was Perseus bei den Hyperboreern eigentlich zu schaffen hat, ist nicht leicht zu sagen. Er weilt dort, in aller Seelenruhe schmausend, vor dem Gorgonenmorde: niemand wird *ἔπεφνέν τε Γοργόνα* 47 plusquamperfektisch deuten wollen. Also scheint es nur auf eine kleine Stärkung abgesehen; höchstens mochte der Held nach dem Durchgang durch dies gesegnete Volk gefeit erscheinen gegen drohende Fährnis. Nichts dergleichen deutet Pindar an; er übernahm den Zug vermutlich ohne viel Skrupeln aus der Heldensage, und zwar aus der boiotischen, was bei Pythien XII (Athene Flötenspielerin) noch deutlicher wird. Den Boiotern aber hatten den Hyperboreerglauben wunderfrohe Thraker vom Helikon und vom Kithairon übermittelt.

Aber was bedeuten die Hekatomben von geschlachteten Eseln? Ist die breite Ausmalung der *ὕβρις ὀρθία κνωδάλων*, d. h. ihrer hochaufbäumenden, offenbar brünstigen Sprünge, bloß ein derber Scherz, den man dem schlechten Geschmack der thessalischen Barone oder des zwanzigjährigen boiotischen Junkers zugute halten muß? Wirklich hat man so urteilen wollen, froh, daß man *ὄρθιος* nicht geradeswegs ithyphallisch

zu deuten gezwungen war: 'laut' sollt es heißen — als ob das Wort, wie das lateinische *altus*, jemals an sich 'laut' hieße! — und das laute, häßliche Ikah sollte dem feinhörigsten aller Götter einen zwar nicht sehr geistreichen, aber doch harmlosen Spaß bereiten, wogegen andere nur eingewandt haben, daß man Töne nicht sehen könne (*γελᾷ ϑ' ὁρῶν* 36).

Über den Esel im griechischen Kultus hat Arth. Bernh. Cook einige rasche Zusammenstellungen gemacht, ausgehend von einem mykenischen Fresko mit einer zuerst von ihm richtig gedeuteten rituellen Eselsmaskerade[1], und auch die Eselshekatomben Pindars kurz berührend. An Schlange, Pferd, Adler, Löwe, Stier und Bock, als Kultustiere und als Sinnbilder der Gottheit, haben wir uns gewöhnt; beim Esel haben wir mehr zu überwinden. Uns ist der Esel, wie schon den Griechen der ersten sozialen Kämpfe (*ὥσπερ ὄνοι μεγάλοις ἄχϑεσι τειρόμενοι* Tyrt. 6, 1), wesentlich das genügsame, geduldige Lasttier. Ganz anders im ionischen Epos. Das Eselsgleichnis im *Λ*, das man gern als ein übermütiges, den Aias mehr verspottendes als verherrlichendes Einschiebsel dem alten Epos abspricht, ist durchaus ernst gemeint: dem Aias können die Feinde nicht mehr anhaben, als dumme Jungen dem ernsten Tier, das in überlegener Ruhe, um die kindischen Knüttelhiebe unbekümmert, seinem Futter nachgeht. Was kann nun die Funktion des Esels sein, wo Last- und Arbeitstier der Halbesel ist? Keine andere als die des Zuchthengstes. Wer bei uns auf dem Lande die privilegierte Stellung eines Zuchtbullen oder eines Beschälhengstes beobachtet, der versteht wohl, wie man, von der zunächst rein wirtschaftlichen Wertschätzung und der Bewunderung einer über alles Menschenmaß hinausgehenden Leistungsfähigkeit, zu einer Vergötterung

[1] *Journ. hell. Stud.* XIV 1894, 81 ff. Die Deutung hat inzwischen eine Bestätigung erfahren durch das heilige Gewand von Lykosura, mit einem ganzen Fries von rituellen Tänzern in Tiermasken, darunter auch, besonders gut erkennbar, einer Eselsmaske.

kommen kann. Jedenfalls ward der Springesel allen denen, die ein Maultier zu schätzen wußten, ein Spender unendlichen Segens. Zugleich aber machte die abschreckende Häßlichkeit, besonders des brünstigen Esels, den dämonischen Segenbringer geeignet zum dämonischen Verscheucher alles Unsegens. In diesem Doppelsinne, als Vater des Lebens und als apotropäischer Fratz steht ein in brünstiger Erregung schreiender Esel, den ein unter dem erhobenen Schwanz pickender Rabe noch zu stimulieren scheint, auf den Münzen der thrakisch-makedonischen Stadt Mende.[1] Von den Göttern ist der Esel mit keinem enger verbunden als mit Dionysos, was keiner Ausführung bedarf. Mit Pan hat er den Beinamen gemein, *Κήλων*, der Beschäler oder der Brunnenschwengel: *ὦσεί τ' ὄνου Πριηνέος Κήλωνος* bei Archilochos (97), *Χαῖρε χρυσόκερω βάβακτα Κήλων Πάν* bei Kratinos (fr. inc. 22 M., 321 K.). Wenn man endlich hört von einem in den Fels gehauenen Eselrelief in einem argolischen Weinberg[2], so ist die rechte Verbindung hergestellt mit dem treuen Gartenhüter Priapos.[3]

Für die Eselopfer der Hyperboreer ist Pindar einziger Zeuge: Kallimachos (fr. 187/8), Simias von Rhodos (*'Απόλλωνι*) und Antoninus Liberalis (XX) hängen von ihm ab. Die delphischen Eselopfer in dem Amphiktyonendekret für 380[4] haben sich als ein Irrtum erwiesen, die [*ὄ*]*νοι* sich in [*ὦ*]*νοι* verwandelt. Wenn wir absehen von dem tarentinischen Opfer an die Winde[5], so ist das einzige für historische Zeit bezeugte Eselopfer das an Priapos in Lampsakos[6], von den milesischen

[1] Imhoof-Blumer und Otto Keller, *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen d. kl. Alt.* 1889 II 25—27, V 24. [2] Paus. II 38, 3.

[3] Was der bronzene Esel der Amprakioten in Delphi bedeutete (Paus. X 18, 4), ist nicht klar; die von den Küstern erzählte Legende ist ohne Wert.

[4] *CIG* 1688, Ahrens *Dial. Dor.* 484, *GDI* 2501, 14.

[5] Hesych. unter *'Ανεμώτας*, Stengel *Herm.* 35, 1900, 627 ff.

[6] Ovid. *fast.* VI 345, Lactant. *instit.* I 21, jeder mit einer frivolen Begründung des Opfers; zu Lactantius stimmt der richtig gelesene Hygin. *astron.* II 23.

Ansiedlern dort zweifellos nicht eingeführt, sondern vorgefunden, ein Vermächtnis also der thrakisch-phrygischen Urbevölkerung der Propontis. Die skythischen Eselopfer des Apollodor mögen sich erklären aus der Verschwommenheit des Begriffes Skythen.[1] Vielleicht aber stammen sie aus einer Zeit, da man die Hyperboreer zu Nachbarn oder gar Vettern der Skythen machte; dann fielen sie mit Pindars hyperboreischen Eselopfern zusammen.

Die Eselsohren des Midas hat man sich längst gewöhnt als Überlebsel eines tiergestaltigen Gottes anzusehen. Wenn es nun einen Midasgarten außer in Phrygien auch in Makedonien gibt,[2] so darf man fragen, wo er ursprünglich ist. Die Frage deckt sich nicht völlig mit der anderen, ob die Phryger von den thrakischen Brygern stammen oder umgekehrt. Diese Frage möcht ich mit den meisten heute[3] zugunsten der europäischen Urheimat beantworten und doch dem Tiersymbol, wie dem Tiere selbst, seine asiatische Heimat lassen. Das thrakische Mutterland hätte dann, in einer Art Rückflut, den Ritus erst von den ausgewanderten Söhnen empfangen, und die Eselopfer wären im Hyperboreerkult, falls dieser nicht auch aus Asien stammte, etwas Sekundäres, etwas erst von außen Hinzugekommenes.

Wichtiger als dieser barbarische Ritus ist ein Zweites, was uns Pindars Jugendgedicht lehrt: Hyperboreerland liegt weder am Nordmeer, noch an den Isterquellen, noch überhaupt auf Erden, *ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν* <*κεν*> *εὕροις* '*Ες* '*Υπερβορέων ἀγῶνα θαυματὰν ὁδόν*, auf keine irdische Weise läßt

---

[1] Apollod. fr. 13 = *FHG* I 431. Weiß man denn, wo die Sarakoren wohnen, die eine Eselkavallerie hatten und besondere Prachtexemplare dem Ares heiligten (Ael. *v. h.* XII 34)? Nördlich vom Balkan war es dem Esel schon zu kalt, wie durch viele Zeugnisse feststeht, vom Skythenland sagen es ausdrücklich Herodot und Aristoteles.

[2] Herod. VIII 138, Bion v. Prokonn. b. Ath. 45c = *FHG* II 19.

[3] Kretschmer, *Einl. Gesch. griech. Spr.* 1896, 172 ff.

sich dorthin gelangen, wie ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὔ ποτ' ἀμβατός. Hyperboreerland ist Himmelsland. So unterscheidet sich auch das Leben der Hyperboreer wesentlich von dem aller Erdenbewohner in Wirklichkeit und Dichtung: bei Leier- und Flötenklang, goldene Lorbeerkränze im Haar, schmausen sie hochgestimmt, Krankheit und verwünschtes Alter sind fremd dem heiligen Geschlecht, frei von Mühen und von Kriegen wohnen sie, der strengen Nemesis entrückt.

Das ist kein idealisiertes Naturvolk, wie die rechtlichen Abier der Ilias oder die gesetzlichen Skythen des Aischylos (fr. 198 N²), kein aus dem geräumigen Oberland auf eine ferne Insel gedrängtes und dort zu märchenhaftem Wohlstand gediehenes Phaiakenvolk (ζ 4); es ist ein Volk von Heroen, nur weit herrlicher, als boiotische Dichter die verklärten Helden von Theben und Troia mochten geschildert haben;[1] es ist ein verewigtes goldenes Geschlecht (*op.* 112 ff.):

> ὥς τε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,
> νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος· οὐδέ τι δειλόν
> γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
> τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων.

Ob die Hyperboreer auch den Tod nicht kennen, gottähnlicher noch als die Menschen des goldenen Zeitalters (θνῆσκον δ' ὥς θ' ὕπνῳ δεδμημένοι), läßt Pindar ungesagt.

Von hier aus werden wir zu prüfen haben, was der anekdotische Wust, mit dem man sehr früh, scheint es, den Hyperboreernamen umgeben hat, etwa an altreligiösem Gut enthalten mag. Wenn man die eisigen Rhipäen, von denen der Nordwind kommt,[2] zum Hyperboreergebirge gemacht hat,[3] so hängt das, wie man leicht sieht, an der Lokalisierung im hohen Norden. Als dann die Hyperboreer, sei es mit den

---

[1] *op.* 159 ff.; die Stelle ist in doppelter Fassung, daneben aber lückenhaft überliefert. [2] Alcm. 58, Hippocr. π. ἀέρων 19.
[3] Hellanic. fr. 96 = *FHG* I 58, Damastes b. Steph. Byz. Ὑπερβ.

Inseln der Seligen[1], sei es mit Herakles[2] nach Westen rückten, mußten wohl oder übel die Nordwindberge nachfolgen.[3] In den hohen Norden gehört auch die *Pterophoros regio*, so genannt nach den federähnlichen Schneeflocken[4], während der ναὸς πτέρινος, aus Federn und Wachs, den schon im Altertum manche seltsamerweise nach Delphi verlegten[5], auf dem Wunsche beruht, das fromme Himmelsvolk doch nicht ohne ein angemessenes Gotteshaus zu lassen. Die selbe Phantasie machte den Sühnpriester des sechsten Jahrhunderts zum Luftschreiter[6] und ließ ihn auf Apollons Pfeil über Meer und Länder reiten.[7]

Was Ovid mit den Versen meint (Met. XV 356):

Esse viros fama est in Hyperborea Pallene,
qui soleant levibus velari corpora plumis,
cum Tritoniacam noviens subiere paludem,

weiß niemand; mit der Etikettierung 'Seelenvogel' ist hier wie sonst nicht viel geholfen.

Als man das Himmelsvolk zu einer ethnographischen Merkwürdigkeit degradiert und ewige Jugend zu Langlebigkeit herabgestimmt hatte, fand sich auch eine entsprechende Diät hinzu;[8] als Todesart ward der Greisenselbstmord beliebt, mit dem leukadischen Sprung.[9]

---

[1] Auch die Gegenüberstellung (Pind. *Isthm.* VI 23) der Hyperboreer und der Nilquellen im Lande der mythischen Aithiopen (α 23. 24, Mimn. 12) zeigt eine Tendenz nach Westen. [2] Otfr. Müller *Dor.*[2] I 276.

[3] Die Zeugnisse bei Müller *Dor.*[2] I 279.

[4] Plin. *n. h.* IV 88, οἶκε γὰρ ἡ χιὼν πτεροῖσιν Herodot.

[5] Aristot. *pseudepigr.* p. 36 R, Paus. X 5, 10, der ihn jedoch schließlich wenigstens zu den Hyperboreern entschweben läßt, wohin er gehört nach Heracl. Pont. b. Ps.-Eratosth. 29. Kugelgestalt gibt ihm Hecat. Abder. fr. 2 = *FHG* II 386.

[6] αἰθροβάτης Porphyr. *vit. Pyth.* 29. [7] Himer. *ecl.* 19, 1.

[8] μὴ κρηφαγοῦντας, ἀλλ' ἀκροδρύοις χρωμένους Hellan. fr. 96. Von langlebigen Schlangenessern Rohde, *Gr. Rom.*[1] 219/20.

[9] Plin. *n. h.* IV 90, Pomp. Mela III 5.

In ihrer Weise erfinderisch war auch die Tempellegende: nach Delos ließ man Opis und Hekaergos, Maskulina des ersten delischen Heroinenpaares, Erztafeln aus Hyperboreerland bringen mit Offenbarungen aus dem Jenseits.[1] Delphi schützten beim Kelteneinfall die Hyperboreer Hyperochos und Laodokos, Maskulina des zweiten delischen Paares[2], in ihrem Wirken schlechte Nachahmer der delphischen Heroen Phylakos und Autonoos zur Zeit der Perserkriege.[3] Die von Pausanias (X 5, 7) aus Gedichten der 'Boio' zitierten hyperboreischen Orakelgründer zu Delphi, Pagaseus, Agyieus . . . und Olen, sind mühsam zusammengesucht: auf die von Pausanias ausgelassenen Namen braucht man nicht neugierig zu sein.

Wir dürfen hier wohl abbrechen, um zu der Hauptfrage zurückzukehren: welches ist die Heimat des Hyperboreerglaubens? Die delischen Kultbräuche wiesen nach den Thrakern am Oita, Helikon und Kithairon, zugleich nach den Paionen und Thrakern des Nordens. An der Grenze der Maider und der Paionen fließt die Innaquelle[4], wo Midas den Silenen fing und zu weissagen zwang. Der Name Thraker umfaßt etwas grob, aber doch gewiß nicht unrichtig die gesamte vielverzweigte vorgriechische Bevölkerung von Nordhellas, wo westliche Kornbauern den Zettel und östliche Winzer[5] den Einschlag lieferten zu dem Gewebe des hyperboreischen Kultes. Der hyperboreische Glaube an ein in voller Leiblichkeit entrücktes, aber zugleich aller Erdenschwere lediges, allem Leid und aller Schuld und Versuchung entzogenes Volk — verklärter Ahnen, darf man wohl hinzusetzen — hat seine feinere Ausgestaltung gewiß erst in Boiotien erfahren. Von hier aus befruchtet er, wie wir sahen, die Heldensage und somit die

[1] Axioch. 371.

[2] Paus. I 4, 4, nur daß der zweite hier Amadokos heißt, wie X, 23, 2 Laodokos.

[3] Herod. VIII 39.

[4] Bion von Prokonnesos b. Ath. II 45c = *FHG* II 19.

[5] Die Myser vereinigten Weinbau und Maultierzucht: Pind. *Isthm.* VIII 49, Anacr. fr. 35 B[4].

gesamte Literatur, inspiriert er die Kulte von Delos und von Delphi. Entsprungen aber ist er in einem Lande und zu einer Zeit, da Berg **βόρις* hieß, und diese Form ist für die vorhellenischen Mundarten Nordgriechenlands ein Postulat der Sprachgeschichte[1]: altind. *giri-*, Avesta *gairi-*, kirchensl. *gora*. Wenn nun der höchste Berg zwischen Haliakmon und Axios, der nach Norden das paionische Hügelland beherrschte und dessen ewiger Schnee nach Südosten in die Midasgärten von Aigai-Edessa herniederleuchtete, *Βόρα*[2] hieß, so wird die Vermutung erlaubt sein, daß er diesen Namen führte als Der Berg oder Das Gebirge. Wenn endlich der *Βορέας* sich jetzt zu **βόρις* (und *Βόρα*?) stellt, wie früher zu dem vermeinten *ϝόρος*, so kommen auch die bisherigen Etymologien wieder zu ihrem Recht, nur daß *ὑπερ-* nicht mehr, wie in *ὑπερπόντιος*, 'dahinter' bedeutet (Pindars *πνοιαῖς ὄπιθεν Βορέα*), sondern, wie in *ὑπεράκριος*, 'darüber' (Pindars *ὀρέων ὕπερ ἕστα*, fragm. 51), dem 'ehernen Himmel' entsprechend in Pindars Hyperboreerliede (27).

Hoch über dem nie erklommenen Hauptberg, oder einfach: über den Bergen, im Himmel, liegt das Land, dahin man 'nicht zu Schiffe noch zu Fuß fände den Wunderpfad'. Apollon kehrt dort ein, wenn er auf seinem Schwanengespann oder auf dem geflügelten Dreifuß[3] die Erde verläßt.[4] Im Helden-

[1] Nach brieflicher Mitteilung Jakob Wackernagels. Über den durchaus normalen Lautwandel *g* : *β* Brugmann, *Gr. Gr.*[3] 113, Meyer, *Gr. Gr.*[3] 266; innerhalb des Griechischen selbst, *γλέπω* : *βλέπω*, *γυνή* : *βανά*; über den Vokalismus Brugmann, *Kurze vergl. Gr.* I 135. Die hellenischen Dialekte haben, abgesehen von **βόρις* : *Βορέας*, das Wort verloren; *ὄρος* aus anderem Stamm, stets vokalischen Anlautes, hat es verdrängt.

[2] Bora mons, Liv. 45, 29, 8, der heutige Nidje, 2000 m hoch; Abel, *Maked.* 7, Heinr. Kiepert, *Alte Geogr.* 309.

[3] Gerhard, *Akad. Abh.*, Taf. V 3.

[4] Die Synonymie von Hyperboreerland und Lykien betont mit vollem Recht Usener, *Götternamen* 203, nur daß eben die Hyperboreer teilnehmen an der steigenden Kultur des Westens, während die Lykier, das mythische Volk, das seinen Namen später den Tremilen lieh, im

alter führte wohl einmal eine Göttin ihren Liebling dorthin zu kurzer Augen- und Seelenweide. Den ehernen Himmel ersteigt kein Sterblicher; aber ihm nahe kommt doch, wer selber ein Sieger von Olympia und Delphi seinen jungen Sohn den pythischen Lorbeer tragen sieht, und das Land, das solches Fest erlebt, erscheint dann vorübergehend wohl als ein Götterland: *Ὀλβία Λακεδαίμων, Μάκαιρα Θεσσαλία.* Der junge Dichter läßt schließlich keinen Zweifel über die Kluft, die beide Welten trennt. Ob die Bezeichnung der thebischen Kadmea als *Μακάρων νῆσος*[1] einst ebenso fromm gemeint war, ist unsicherer. Aber gern wird man sich erinnern, daß Herakles auch von einem Götterberge, *Οἴτας ὑπὲρ ὄχθων* (Soph. *Phil.* 729), in das Götterland entschwebte.

Wer hiernach vom Unsterblichkeitsglauben der Griechen handelt und von orphischen Jenseitsvorstellungen, wird an den Hyperboreern nicht stillschweigend vorübergehen dürfen. Die Thraker des Hyperboreerglaubens werden dann nicht weit zu stehen kommen von den *Γέται ἀθανατίζοντες*, ihr Gott wird dem thrakischen Dionysos oder dem Zalmoxis ähnlicher sehen als dem pythischen Apollon; sie selber, wie alle Barbaren, ein von ungeordneten Mühen, von wirklichen und eingebildeten Schrecknissen unaufhörlich heimgesuchtes Volk, empfänglich — gleich den Neobarbaren einer angefaulten Kultur — für eine ungeheure Lebensverachtung, wie sie mit Widerstreben der alte Silen äußert, um sich aus der Gefangenschaft des Midas zu lösen; man kennt sie in der Form des grimmigen Witzes: Am besten Nicht geboren! oder — Sogleich gestorben!

südwestlichen Kleinasien, immer schattenhafter wird (über das Problem: Paul Kretschmer, *Einl. Gesch. griech. Spr.* 370ff.). Ebenso verblassen vor den Hyperboreern die Brandgesichter der Aithiopen, die Götterlandbewohner und Götterwirte der Ilias; Usener, *Sintflutsagen* 198.

[1] Hesych.; dazu Usener, *Sintflutsagen* 199, 3.

Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas

Von **Friedrich Schwally** in Gießen

Es ist bekannt, daß die Heiligenverehrung im modernen Islam eine sehr große Rolle spielt. Das klassische Buch darüber ist der II. Teil von J. Goldzihers „Mohammedanischen Studien". Speziell Syrien und Palästina sind nach dieser Seite in den letzten Jahren von dem amerikanischen Gelehrten S. J. Curtiss durchforscht worden. Sein jüngst erschienenes Buch[1] überschüttet uns mit einer Fülle von Material.

Die Heiligtümer Syriens bestehen teils aus Naturmalen (Felsen, Bergen, Höhlen, Bäumen, Quellen, Teichen), teils aus Grabmälern, die entweder unter freiem Himmel oder innerhalb eines gewöhnlich überkuppelten Gebäudes liegen; es finden sich aber auch heilige Bäume und Haine mit Höhenplätzen oder mit Gräbern verbunden. Die Zahl dieser Heiligtümer ist außerordentlich groß. Fast jeder Ort, fast jede Stammgruppe in der Wüste scheint ein solches zu besitzen. Und zwar finden sich im Ostjordanlande weit mehr als im Westen. Am häufigsten sind sie nördlich von Damaskus und in dem gebirgigen Landstriche zwischen Orontes und Mittelmeer, von Tripolis im Süden bis Ladikija im Norden.

Da in Syrien und Palästina im ganzen fast ebenso viele Christen wie Mohammedaner wohnen (im ganzen etwa drei Millionen), ist es natürlich, daß neben den mohammedanischen Heiligen auch christliche lokalisiert sind, z. B. Simeon der

[1] *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients,* deutsche Ausgabe, Leipzig bei Hinrichs, 1903.

Säulensteher, Sergius, Thekla. Es ist aber bemerkenswert, daß fast alle Heiligtümer unterschiedslos von den Angehörigen der beiden Bekenntnisse besucht werden. Einer besonderen Beliebtheit seitens der Mohammedaner erfreut sich der heilige Georgios (Dschirdschîs), der von den Muslimen vielfach mit al-Chidr — er ist nach dem Qoran ein Begleiter Mose's — identifiziert wird. Das Heiligtum der Thekla bei Mâlûlâ im Libanon wird von Muslimen sogar fast mehr als von Christen besucht, auch Juden kommen zuweilen.

Neben den Gräbern christlicher und mohammedanischer Heiliger finden sich auch Gräber berühmter Stammesfürsten, denen göttliche Verehrung gewidmet wird. Hier liegt die Entstehung aus dem Ahnenkult ebenso offen zutage wie der heidnische Ursprung der heiligen Bäume, Quellen und anderer Naturmale. Die Heiligengräber, die sich neben heiligen Bäumen oder Hainen nicht selten finden, und die Heiligen, welche auf andere Weise in diesen Naturobjekten lokalisiert werden, sind späte Neuerungen und bewußt oder unbewußt in der Absicht geschaffen, an Stelle des Naturmales der Verehrung ein anderes, weniger anstößiges Objekt unterzuschieben.

Die Richtigkeit dieses Sachverhalts ist durch zahlreiche Argumente zu erhärten. Die fetischistischen Naturdienste waren im semitischen Heidentum weit verbreitet. Die Konservierung derselben bis in unsere Tage erklärt sich aus dem Gesetz, daß die Lebenskraft religiöser Vorstellungen um so zäher ist, je primitiver dieselben sind. So ist hinsichtlich des heiligen Wassers von Zerka Maʿîn die Volksmeinung nicht einig darüber, ob es der Aufsicht eines Weli (Heiligen) oder Dschinn (Dämon) unterstellt sei. Ein heiliger Feigenbaum bei Afka zwischen Beirut und Tripolis trägt noch heute den Namen „unsere Herrin Venus“. Dieser Name geht vielleicht auf kanaanäischen Astartedienst zurück, womit aber nicht gesagt sein soll, daß dieser Baum ursprünglich etwas mit dieser Göttin zu tun hat. Schließlich tragen fast alle Gebräuche und

kultischen Riten, welche an den heiligen Stätten geübt werden, unverkennbar heidnischen Charakter.

Wenn man sich auch in allen möglichen Angelegenheiten des privaten und öffentlichen Lebens an jeden Heiligen wenden kann, so hat doch beinahe jeder eine Spezialität, in der er besonders leistungsfähig ist. Kinderlose Frauen gehen mit Vorliebe zu heiligen Wassern. Wenn z. B. die Orontes-kanäle abgelassen sind, was jährlich einmal geschieht, um sie von Schlamm und Schutt zu reinigen, so nehmen kinderlose Frauen im Kanal Platz, um der in dem wieder heranströmenden Wasser sich darstellenden Umarmung des Wassergeistes teilhaftig zu werden. Es werden aber auch Heiligengräber zu diesem Zwecke aufgesucht. Wenn daraufhin wirklich ein Kind geboren wird, so setzt man es nach Ablauf einer gewissen Zeit dem Heiligen rittlings aufs Grab.

Um die Gunst der Heiligen zu gewinnen, bedient sich der Mensch neben dem Gebet gewöhnlich der Gelübde. Der Fellache gelobt dem Weli ein bestimmtes Maß Korn, damit er ihm gute Ernten gebe, andere geloben ein Schaf oder mehrere, für das Gedeihen ihrer Herden und deren Sicherheit vor räuberischem Überfall. Erfüllt werden die Gelübde entweder nach dem Empfang der erflehten Wohltat, oder bei Gelegenheit der Jahresfeste. Die Hüter der mohammedanischen Heiligtümer ebensowohl wie der christlichen ziehen aber auch im Lande herum, um das Gelobte einzusammeln, und fragen dabei in den Häusern oder Zelten der Reihe nach, ob ein Gelübde für das ihrer Hut unterstellte Heiligtum gemacht ist. Bedeutende Heiligtümer wie das des heiligen Georg stellen für jeden größeren Ort sogar Agenten an, welche die Vollmacht haben, die gelobten Gegenstände entgegenzunehmen. Wer keine anderen Mittel besitzt, kann dem Heiligtum auch seine Arbeitskraft für gewisse Zeit zur Verfügung stellen.

Da die mohammedanische Volksreligion Syriens mit heidnischen Elementen ebenso stark durchsetzt ist wie die christ-

liche, und dem entsprechend der wahre Geist des Islam dem muslimischen Volke ebenso unbekannt ist wie der des Christentums seinen orientalischen Bekennern, so versteht man es, daß eine mohammedanische Mutter am Krankenbett ihres Kindes sich gelegentlich dazu hinreißen läßt, den Knaben für den Fall der Genesung dem Mar-Elias zur Taufe zu geloben. Es soll gar nicht so sehr selten sein, daß Kinder mohammedanischer Eltern auf diese Weise dem Christentum in die Arme geführt werden. Das Umgekehrte, daß Kinder christlicher Eltern nach demselben Verfahren zu Moslimen werden, wird aber vermutlich nicht seltener eintreten. Wie fest das Vertrauen zu den Heiligen im Volke hier und da wurzelt, zeigt drastisch folgende Episode. Bei dem Dorfe Amâr wird der heilige Serkîs (Sergius) verehrt, der vornehmlich kranke Augen heilt. Ein Bewohner dieser Ortschaft wurde eines Nachts von heftigen Augenschmerzen befallen. Da lief er hinaus und rief Gottes Namen an. Als das sein Bruder hörte, fuhr er ihn mit den Worten an: „Weißt du denn nicht, daß Allah deine Augen nicht heilen kann? Rufe doch Mar Serkîs an!"

Wenn etwa zur Herbeiführung einer glücklichen Entbindung das Kind einem christlichen Heiligtum geweiht wird, so bringen es die Eltern, falls es ein Knabe ist, in einem gewissen Alter an die heilige Stätte. Dort wird ihm das Haar geschoren, und die Eltern, bzw. der Gelobte, verpflichten sich zu einem ansehnlichen Tribute. Zuweilen wird auch das Haar gegen Geld abgewogen. Dabei bedienen sich die Mönche gern der List, das Haar zuvor mit Seifenwasser zu befeuchten, um es schwerer zu machen.

Weihungen von Mädchen geschehen bei dem Heiligtum des al-Zaʿbi zu Remthe im Hauran, z. B. bei gefährlicher Erkrankung eines der beiden Eltern. Die Übergabe geschieht aber erst nach Eintritt der Mannbarkeit. Der dort als Hüter oder Priester fungierende Nachkomme al-Zaʿbi's hat dann die Wahl, das Mädchen selbst zu heiraten, oder sie an einen

Liebhaber zu verkaufen, oder auch sie den Eltern gegen entsprechende Entschädigung zurückzugeben.

Unter den Opfern nehmen die blutigen den ersten Rang ein. Sie müssen natürlich am Wohnsitz des Heiligen dargebracht werden, am Fuße des Baumes, über dem Wasser der Quelle, des Teiches oder Flusses, am Eingang der Höhle oder des Grabgebäudes. Ist das Tier geschlachtet, wobei es immer auf die linke Seite gelegt wird, so wird der Türsturz mit Blut bestrichen, und der Rest des Blutes in ein gewöhnlich dabei befindliches Loch geleitet. Nachdem der Priester seinen Anteil, der Regel nach ein Viertel des Tieres, erhalten hat, wird das übrige gekocht und mit gesottenem Reis, Weizen oder Brot als Festmahl aufgetragen. An Tür und Pfosten lassen die Opferer die Abdrücke ihrer blutigen Hände zurück, gewissermaßen als Visitenkarte für den Heiligen, damit er ihrer nicht vergißt. Zwischen mohammedanischen und christlichen Heiligtümern ist bei alledem kein Unterschied.

Ursprünglich hatten die heiligen Stätten gewiß auch einmal Asylrecht. Das scheint jetzt nicht mehr der Fall zu sein. Dagegen werden sie noch immer gern benutzt, um Gerätschaften oder Vorräte vor Diebstahl zu schützen. Man sieht Pflüge am Grabe eines Weli unter freiem Himmel liegen oder Bauholz gegen die Mauern eines Mezâr gelehnt oder Korn innerhalb einer zerstörten, einst dem heiligen Dschirdschîs geweihten, Kirche liegen. Kein Beduine, selbst wenn er der schlimmste Räuber und Dieb wäre, würde es wagen, einen im heiligen Bezirk niedergelegten Gegenstand zu entwenden. Denn er hat den festen Glauben, daß der Heilige für solchen Frevel fürchterliche Rache nehmen würde.

Daß Personen schon zu Lebzeiten im kultischen Sinne als heilig betrachtet und behandelt werden — eine im Maghrib ganz gewöhnliche Erscheinung —, kommt in Syrien nur ganz vereinzelt vor. So hatten die Ssleb-Beduinen eine heilige Frau (Fagîra), die Heilkraft besaß, und sich vor ihrem

Zelte Opfer bringen ließ. Als sie aber vor kurzem krank wurde und eine steife Hand davontrug, war es mit ihrer Heiligkeit rasch zu Ende. Die Amûr-Beduinen führen einen männlichen Fagîr mit sich herum, der gleichfalls die Gabe der Krankenheilung besitzt und Opfer erhält. Die heiligen Scheiche der Nosairier, einer schiitischen Sekte, gehören nicht hierher, da sie die Stufe von wirklichen Heiligen oder Welis erst nach ihrem Tode erreichen.

Die Heiligenverehrung im Maghrib[1], d. h. in den nordafrikanischen Provinzen Tripolis, Tunis, Algier und Marokko, nimmt in der volkstümlichen Frömmigkeit einen noch viel breiteren Raum ein als in Syrien, und zwar um so mehr, je weiter man nach Westen kommt. Die Heiligen haben alle lokalen Charakter und beschützen je nach der Ausgedehntheit ihres Wirkungskreises eine Stadt, ein Dorf, ein Feld, einen Weg oder auch nur eine Hürde. Man gibt Kindern, die man in den Schutz eines Heiligen stellt, seinen Namen. Ja eine große Anzahl von Stämmen und Geschlechtern hat ihre alten Namen aufgegeben und nennt sich nunmehr nach beliebten Heiligen. In allen Angelegenheiten des öffentlichen und privaten Lebens wendet man sich an sie im Gebet, oder, was noch wirksamer ist, man wallfahrt zu ihren Gräbern und schlachtet ein Opfertier.

Wer unwürdig dem Heiligtum naht, begibt sich in große Gefahr. Mancher Meineidige hat beim Verlassen des Grabes ein Bein gebrochen, mancher Bösewicht blieb durch zauberhafte Gewalt so lange wie festgenagelt am Boden stehen, bis er seine bösen Vorsätze aufgegeben hatte. Oder es schließt

---

[1] Es ist mir eine große Freude, endlich an dieser Stelle von den neueren Forschungen Edmond Doutté's berichten zu können, der unter den französischen Gelehrten, welche sich mit dem Islam beschäftigen, einen hervorragenden Platz einnimmt. Ich nenne von seinen Publikationen: *Les Marabouts*, Paris, Leroux, 1900; *L'Islam Algérien en l'an 1900; Les Aissâoua à Tlemcen,* 1900; *Les Minarets et l'appel à la prière,* 1900.

sich vor einem Verbrecher die Tür des Heiligtums von selbst, so daß er nicht eintreten kann.

Ähnlich wie in Syrien dienen die maghribinischen Heiligtümer auch als Aufbewahrungsorte; obwohl sie in der Regel offen stehen, und kein Diener sie bewacht, sind sie doch durch ihre Heiligkeit vor Beraubung sicher. So deponierten die Bewohner von Dellîs (in Algier) lange Zeit hindurch das am Meer gewonnene Salz im Heiligtum des Sidi Khâlid. Die Kabylen der umliegenden Landstriche entnahmen hier ihren Bedarf an Salz, indem sie als Ersatz ein entsprechendes Maß von Gerste oder Korn hinlegten. Mitten in der Sahara, am Grabe des Sidi ʿAbd el-Ḥakîm finden sich Vorräte von Getreide, Datteln und allerlei Gerätschaften, die von frommen Reisenden dorthin gestiftet werden. Jeder Vorüberziehende hat das Recht, sich derselben zu bedienen, aber niemals würde einer wagen, etwas davon mitzunehmen.

Während es in Syrien nur sehr wenige weibliche Heilige gibt, ist die Zahl derselben im Maghrib ungeheuer groß. Sie werden gewöhnlich nach dem berberischen Worte für Frau „Lalla" genannt. Dieses starke Hervortreten des weiblichen Elements hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die Frau seit den ältesten Zeiten in der berberischen Bevölkerung als Prophetin und Zauberin eine hervorragende Stelle eingenommen hat, wie wir aus den Schriften des Procop wissen. Es seien nur einige erwähnt. Im Hintergrunde der Bai von Algier steht das Grabmal der Lalla Tamesgida, zu der die unfruchtbaren Frauen wallfahren, und bei einer Quelle unweit derselben Stadt residiert Lalla Imma Hava, deren Jahresfest im Frühjahr besonders von Negern begangen wird. Die durch 80 Mirakel berühmte Lalla Aïscha ist draußen vor Tunis begraben.

Von unzähligen Heiligengräbern weiß man nicht, wem sie angehören, und redet deshalb von „verborgenen Heiligen". Das sind zum Teil solche, deren Verehrung aus irgend einem Grunde in Abnahme gekommen ist, so daß ihre Person in

Vergessenheit geriet. Teils haben wir es hier mit altheidnischen Kultstätten zu tun, die zwar, dem Zuge der Zeit folgend, mit Heiligen in Verbindung gebracht und deshalb mit Kenotaphen versehen wurden, ohne daß aber die Entwickelung bereits zur Individualisierung und Namengebung vorgeschritten ist. Unter den benannten Grabheiligtümern gibt es ebenfalls viele, welche an die Stelle antiker Kultstätten getreten sind. Zum Beweise lassen sich etwa folgende Tatsachen anführen:

1. Der Kultus an den meisten Heiligtümern ist mit Opfern und anderen heidnischen Bräuchen verbunden.

2. Außer den Gräbern werden als Wohnsitze toter Heiligen auch Steinkreise (Menhir) bezeichnet, über deren heidnischen Ursprung kein Zweifel obwalten kann.

3. Zahlreiche Heiligengräber liegen an Quellen oder unter bemerkenswerten Bäumen, was nach zahlreichen Analogien die Vermutung nahelegt, daß an vielen, wenn auch nicht an allen Orten, die Heiligkeit des betreffenden Naturmales älter ist als das Grab.

4. Es gibt noch vereinzelt Naturmale, die heilig gehalten werden, obwohl sie in gar keine Verbindung mit Heiligen gekommen sind. Dahin gehört z. B. ein Brunnen bei St. Eugène, Siebenquell genannt, an dem jeden Mittwoch von den Eingeborenen Opfer gebracht werden. Es ist bis jetzt noch kein Versuch gemacht worden, den heidnischen Charakter dieses Kultus durch Errichtung eines Heiligengrabes zu maskieren.

Wie schon hervorgehoben, unterscheidet sich die maghrebinische Heiligenverehrung von der syrischen durch ihre größere Ausdehnung und das stärkere Hervortreten des weiblichen Elements. Von noch größerer Bedeutung ist aber ein dritter Punkt, die ungeheure Zahl von l e b e n d e n H e i l i g e n. Diese lebenden Heiligen sind es, auf die zuerst der Name Murâbiṭ oder, wie man gewöhnlich sagt, Marabuṭ angewandt

wurde. Murâbiṭ ist ursprünglich der Bewohner eines Ribâṭ, d. h. einer der zahlreichen muslimischen Grenzgarnisonen, von denen aus der heilige Krieg (dschihâd) gegen die ungläubigen Völker geführt ward. Später wurden mit jenem Namen auch die bezeichnet, welche als Missionare oder Agitatoren für den Islam Propaganda machten. Die Begründer der Dynastie der Almoraviden (1070—1146) haben ihrem Namen al-Murâbiṭîn sowohl als Soldaten wie als Missionare Ehre gemacht. Während sich die Zahl der Heiligen im früheren Mittelalter in engen Grenzen hielt, brach im Laufe des 16. Jahrhunderts, wahrscheinlich als ein Rückschlag gegen die Erfolge des Christentums in Spanien, im Schoße des maghrebinischen Islam eine gewaltige Gärung aus, infolge deren die Heiligen wie Pilze aus der Erde schossen. Diese Bewegung hat bis auf den heutigen Tag kaum noch an Stärke eingebüßt, was für die Forschung von unberechenbarem Gewinne ist.

Um Marabut zu werden, gibt es verschiedene Wege. Ungewöhnliche Gelehrsamkeit, schrankenlose Wohltätigkeit, Askese, mystische oder zauberhafte Praktiken, endlich Geistesverwirrung, ja Blödsinn können das Individuum in den Geruch der Heiligkeit bringen. Wenn dieser Grad einmal erworben ist, so vererbt er sich auf die Nachkommen, und diese hüten sich wohl, die außerordentlichen Privilegien, welche ihnen mühelos in den Schoß gefallen sind, mutwillig zu verscherzen.

Unter den geborenen Marabuts nehmen die Scherifen, d. h. die vermeintlichen Nachkommen des Propheten, den ersten Rang ein. Sie bilden in der Kabylie eine wirkliche Kaste und heiraten nur untereinander. In allen Stammesstreitigkeiten bleiben sie neutral und fungieren als Schiedsrichter; auch haben sie die religiöse Unterweisung in der Hand. In Marokko bilden sie die privilegierte Aristokratie. Die regierende Dynastie, welche im 16. Jahrhundert aus Janboʿ, dem Hafen von Medina, eingewandert ist, gehört zu ihnen.

Wer sich durch Gelehrsamkeit und Tugenden auszeichnet, kann die Stufe der Heiligkeit erst nach seinem Tode erreichen. Abgesehen von den Scherifen und den Nachkommen anerkannter Heiliger können schon zu Lebzeiten nur diejenigen heilig werden, auf die sich die göttliche Gnadengabe (baraka) in Gestalt von Ekstase, Verrücktheit, Askese oder Wunderkraft herabgelassen hat. Irrsinnige besitzen ja wie in den verschiedensten Kulturkreisen, so auch im Islam ein gewisses Maß von Heiligkeit. Natürlich wird nicht jeder Verrückte ein Heiliger, zu dem man wallfahrt, und dessen wirre Reden als Orakel gelten. Von denen, welche es so herrlich weit gebracht, nenne ich einen gewissen Sidi Mohammed el-Bû Hali, der seine Klienten zwang, ein Gemisch von Haaren, Kleie, Honig und Erde zu genießen. Seine Verehrer schenkten ihm eine Frau, und heute erfreut sich sein Sohn, auf den die Gnadengabe des Vaters, aber nicht die Verrücktheit übergegangen ist, der gleichen Verehrung und reicher Spenden seiner Klientel.

Den heiligen Idioten ist alles erlaubt. Inmitten einer dogmatisch wie rituell streng orthodoxen Bevölkerung dürfen sie, ohne Anstoß zu erregen, Schweinefleisch essen und Wein trinken, so viel sie wollen. Wenn man einen Muslim fragt, ob das nicht Sünde sei, so antwortet er wohl, daß der Alkohol im Munde des heiligen Mannes so harmlos wie Milch und Honig würde. Es soll vorkommen, daß sie Frauen auf offener Straße anrempeln und vergewaltigen, wobei deren Verwandte das Paar während des erbaulichen Aktes respektvoll mit ihren Burnussen bedecken. Ein gewisser Sidi Mohammed bu Belqasem hat vor einigen Jahren durch seine Wunderkraft einen Eisenbahnzug zum Stillstehen gebracht, weil er aussteigen und sein Gebet verrichten wollte. Erst als er damit fertig war, kam die Lokomotive wieder in Gang.

Schließlich ist noch des Asketen und Einsiedlers zu gedenken. Da läßt sich eines Tages ein unbekannter Mann in einer Felsgrotte oder verlassenen Hütte nieder und fristet kärg-

lich sein Leben unter anhaltendem Gebet und vielem Fasten. Allmählich werden die zunächst Wohnenden auf ihn aufmerksam und eilen herbei, den merkwürdigen Fremden kennen zu lernen. Hat sich in einigen Fällen sein Gebet heilkräftig und sein Segensspruch wirksam erwiesen, oder weiß er sonst zu imponieren, so ist sein Ruf als Heiliger gegründet und seine Zukunft gesichert. Denn alsdann wallfahrt man zu ihm und spendet reichliche Gaben, auf daß er im Lande wohnen bleibe, und der Gegend dieser Gnadenhort nicht verloren gehe.

Natürlich ist in diesen Verhältnissen dem Schwindel und Betruge Tür und Tor geöffnet. Wir haben Kenntnis von solchen Gesellen, welche Europäern gegenüber kein Hehl daraus gemacht haben, daß sie nur die Leichtgläubigkeit ihrer Landsleute ausbeuteten. Am zahlreichsten sind diese Schwindler vermutlich in den Kreisen jener vornehmen Marabuts zu finden, die als eine Art heiliger Gigerl in reicher Gewandung, mit sorgfältig gepflegtem Barte und nach allen Wohlgerüchen Arabiens duftend auf prächtigen Maultieren einherziehen.

Hier und da sind auch jüdische oder christliche Renegaten zu Marabuts geworden. So soll ein spanischer Exminister, ein Herzog von Riperda, der in marokkanische Dienste getreten war und den Islam angenommen hatte, nach seinem Tode als Sidi Osman verehrt worden sein. Ein anderer sehr interessanter Fall ist einer von dem stockorthodoxen mohammedanischen Gelehrten Slâvi verfaßten Heiligenlegende zu entnehmen: „Im Jahre 661 der Flucht des Propheten (= 1263 a. D.) starb der hochgelehrte, erhabene Scheich Abu Nuʿaim Riḍoân ben ʿAbdallah aus Genua, sein Vater war Christ und seine Mutter Jüdin; er zeichnete sich aus durch Gelehrsamkeit, Heiligkeit und Liebe zum Propheten.“

Von Frauen, welche schon zu Lebzeiten die Stufe der Heiligkeit erklommen haben, sei nur die ʿAïscha bint Mohammed erwähnt. In ihrer Biographie heißt sie „die Treffliche, Erhabene, Vollkommene, Heilige, Ekstatische, von Gott Geliebte“.

Allah würdigte sie im Jahre 1068 a. N. = 1655/6 a. D. seiner Gnade. Als sie in einer lange anhaltenden Verzückung ihrer Heiligkeit gewiß geworden war, stellte sie ihren Mann vor die Wahl, sich von ihr scheiden zu lassen oder ihren jetzigen Zustand in Geduld zu ertragen. Dann verschenkte sie ihr ganzes Vermögen an Arme und Verwandte. Oftmals haben in den letzten Jahrzehnten heilige Frauen an der Spitze der Aufstände gegen die Europäer gestanden, genau wie einst die Prophetinnen der alten Berber den Kampf gegen die Muslime schürten. Im allgemeinen bekommt man von den weiblichen Marabuts einen günstigeren Eindruck als von ihren männlichen Kollegen, wenn auch längst nicht alle so sympathische Erscheinungen sind wie jene ʿAïscha.

Mit ästhetischen Werturteilen muß man auf dem Gebiete der Religion sehr vorsichtig sein. Trotz aller rohen und widerlichen Züge, die dem maghrebinischen Heiligenwesen anhaften, ist daran festzuhalten, daß die Marabuts in ihrer Weise eine Kulturmission erfüllt haben und in vielen Landesteilen noch heute erfüllen. Sie befriedigten die religiösen Bedürfnisse des Volkes und waren seine Lehrer. In den Fehden der Familien, Geschlechter und Stämme waren sie die unparteiischen Repräsentanten von Gerechtigkeit und Milde. Dem Beraubten verhalfen sie zu seinem Eigentum, und noch heutigentags sollen sich bestohlene Europäer in Algier ihrer Hilfe unter Umständen lieber und mit mehr Erfolg bedienen, als wenn sie den schwerfälligen Apparat der französischen Gerichte in Bewegung setzen. Die Marabuts gewährten ferner den Reisenden Zuflucht und versahen sie mit sicherem Geleite. Unzählig ist die Zahl derer, welche Brunnen gegraben, Wüsteneien in fruchtbares Land verwandelt und damit Tausende vor Hunger und Elend bewahrt haben. So kann auch eine niedere Form der Religion die Aufgaben der Humanität erfüllen.

Die Symbolik des Masḥ in den semitischen Sprachen

Von K. Vollers in Jena

In seinem Aufsatz über „Zwei Rechtsriten bei den Hebräern“ (Archiv VII 33ff.) hat J. Wellhausen auf einige merkwürdige Züge bei der israelitischen Königssalbung aufmerksam gemacht und insbesondere die Frage aufzuklären gesucht, welche Rolle das Öl bei dieser Handlung spielt. Wellhausen erhofft weitere Aufhellung dieses Punktes von der Ägyptologie. In den folgenden Zeilen gebe ich einen Versuch, hauptsächlich mit Hilfe der arabischen Überlieferung der Lösung der Frage näher zu kommen, weil ich glaube, daß die semitische Philologie erst auf ihrem Gebiete allseitige Umschau halten muß, bevor sie von dem „zerbrechlichen Rohr“ der ägyptischen Hilfe etwas erwartet.

Vorweg eine Kleinigkeit. Auf Grund der Gleichheit der Ausdrücke (baiʿat) glaubt Wellhausen schließen zu können, daß die Araber die „Huldigung“ als einen „Handel“ auffassen. Ich halte diese Folgerung aus dem Worte nicht für bündig, sondern ziehe vor, beide Ausdrücke unabhängig voneinander aus bâʿ, dem zum Handschlag ausgestreckten Arm, zu erklären. Mit dem Handschlag wurde das Geschäft abgeschlossen; dieselbe Formalität diente auch zur Bezeigung der Ergebenheit, wahrscheinlich noch in Verbindung mit einer anderen Bewegung, worüber unten. Die Wurzeln bauʿ und baiʿ sind, wie so viele andere ihrer Art, nicht auseinander zu halten; die symbolische Bedeutung des bâʿ wird ganz klar, wenn wir hören, daß der Imperativ buʿ! buʿ! die Aufforderung enthielt, die Arme (wie zum Gebet) auszustrecken, um die Ergebenheit in Gottes Willen kundzutun (Lisân al ʿArab [LA] 9, 371, 2).

Ich wende mich jetzt dem Ausdrucke zu, der in dem von Wellhausen erörterten Ritus geläufig ist, dem משח der Hebräer, dem mash̩ der Araber. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Wurzel gemeinsemitisch ist, denn wir finden sie noch im Sinne von „salben“ bei Assyrern[1] und Syrern. Assyrer und Araber haben dieselbe Wurzel noch im Sinne von „entfernen, wegreißen, abhacken“, besonders ein Glied vom tierischen Körper; vielleicht erklärt sich hieraus das äthiopische maseh̩a, die Hauptmahlzeit verzehren. Wie Wellhausen richtig bemerkt hat, geht das „Salben“ zurück auf „Streichen“ oder wie die Araber erklären: „mit der Hand über einen flüssigen oder klebrigen Stoff hinfahren, um ihn zu entfernen, z. B. Tropfen Wasser oder Schweiß von der Stirn“. Recht sinnenfällig ist der Ausdruck, wenn von dem berittenen Krieger der Grenzmarken gesagt wird, daß er sein Pferd „striegele“ (mash̩). Oder wenn eine beim Marsche „wundgeriebene“ Stelle, die wir „Wolf“ nennen, als masah̩ bezeichnet wird. Ferner, wenn der steinige, jeden Wuchses bare Boden amsah̩, „glatt, abgerieben“ genannt wird. Desgleichen von glatten Geweben oder bis in die Gegenwart von abgenutzten Münzen, deren Legende oder Emblem nicht mehr kenntlich ist. Betreten wir von hier aus das Gebiet des Rituals, so ist mash̩ geradezu identisch mit der vor dem Gebet und sonst üblichen Waschung („ġasl, tawaḍḍu“) vgl. LA 3, 430, 17; Tâg al ʿArûs [TA] 2, 226, 34ff. Dahin rechne ich auch, wenn man am Krankenbette fleht: „Gott wische dein Leiden weg“ (masah̩ und auch maṣah̩, was sich vielleicht aus dem Affekt des Augenblickes erklärt: LA 3, 430, 21; 436, 2). Ferner wird es von der Einweihung eines neuen Hauses gebraucht (LA 3, 430, 18): man machte einen Umgang um die Stätte und „streichelte“ (oder salbte?) den Eckstein. Die letztere Handlung muß die Hauptsache gewesen sein, denn nach ihr heißt

[1] Jensen in *Keilschr. Bibl.* 6, 1, 379; Zimmern in *Eb. Schraders Keilinschr. und das A. T.*[3] S. 602 Anm. 4.

der ganze Ritus einfach „masḥ al bait“. Ich schalte hier ein, daß in der eigentlichen und symbolischen Bedeutung statt masaḥa auch das intensive massaḥa gebraucht werden kann und daß hiervon das reflexive tamassaḥa gebildet wird. Ein schon den alten Arabern unklarer Ritus war der, daß man dem Waisenkinde mit der Hand über den Kopf fuhr und zwar vom Scheitel bis zur Stirn; hatte das Kind nur noch seinen Vater, so strich man umgekehrt von der Stirn über den Scheitel bis zum Nacken (L A 3, 435, 13ff.). Wir dürfen wohl annehmen, daß die Bestreichung oder Streichelung des Hauptes hier wie sonst öfters den Charakter der Segnung oder frommen Beglückwünschung trug. So lesen wir mehrmals in der Vita des Propheten und anderswo, daß Streichelung und Segnung verbunden waren, z. B. Ibe Hischam 2, 137, 10ff., Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 4, 38 (arab.), 2; 42, 5; 46, 2; TA 2, 226, 29ff. Dahin gehört es auch wohl, wenn nach dem Scholion von Ḥamâsa S. 679 V. 5 ein mamsûḥ el wegh d. h. „ein (von Gott) Gesegneter“ einen Mann von angenehmem Äußeren und freundlichem, gleichmäßigem Naturell bezeichnet. Ebendahin rechne ich es, wenn man das beim Wettlauf siegende Pferd oder bisweilen auch den siegenden Reiter streichelte.[1] In einem Verse des Gerîr heißt es: „Wenn es euch Freude macht, das Gesicht eines siegenden Rosses zu streicheln (oder: zu bestreichen), so gestattet mir, ungehemmt meinen Zügel schießen zu lassen!“[2] Wellhausen hat die Frage offen gelassen, welche Rolle das Öl bei der Bestreichung (Begießung, Salbung) des Fürsten oder Priesters gespielt habe. Ich glaube, daß die Fälle, in denen das Arabische den Ausdruck masaḥ mit bi verbindet, uns der Lösung dieser Frage näher bringen. Ein hervorstechender Zug des Gesichtes oder des ganzen Körpers wird masḥa genannt. Einige Philologen behaupten,

[1] *Ibe ʿAbd Rabbuh's al* Iqd (Bulaq oder Bulak 1293), 1, 66 oben; *al Chafâgi's Schifâ al ġalîl* S. 215.

[2] Im *Diwân* (Kairo 1313) S. 168, 9; vgl. Anm. 1.

man dürfe den Ausdruck nur von lobenswerten Zügen gebrauchen; andere machen aber geltend, daß man ihn auch von Magerkeit und (übermäßiger) Fettigkeit gebrauche. Es entspricht ganz arabischer Weltauffassung, wenn man zur Erklärung der jeweiligen masha Gott als den Bewirker heranzieht. So erklärt das oben erwähnte Ḥamâsa-Scholion die masha mit den Worten: „es ist, als ob Gott sie (die Maija) mit Schönheit bestrichen hätte". Die masha bezeichnete nämlich insbesondere den schönen Zug; ein Genosse des Propheten, Gerîr b. ʿAbdallâh al Bagali († 51 H.), hieß wegen seiner männlichen Schönheit schlechthin „Dhulmasha" (TA 2, 226, 5). Unter den zahlreichen teils gescheiten, teils albernen Deutungen, die uns die Araber vom Namen Mesîḥ (Messias) überliefert haben, kommt für uns hier nur die des Schamir in Betracht, welche sagt: „Jesus wurde so genannt, weil er (von Gott) mit Segenskraft bestrichen wurde (und dadurch fähig wurde, anderen den Segen zu vermitteln" [LA 3, 431,20]. Der Verfasser des TA (2, 224, 12) drückt es ein wenig anders aus: „weil der Engel Gabriel ihn mit Segenskraft bestrichen hatte" und verweist auf Koran 19, 32. In diesen Beispielen enthält also das durch bi mit dem Verbum masaḥ verbundene Nomen den Stoff oder die Qualität, die durch göttliche Kraft dem betreffenden Menschen mitgeteilt wird. Eine etwas andere Wendung liegt vor, wenn das Reflexivum tamassaḥa mit bi verbunden wird. So ganz eigentlich im islamischen Ritual, wo die „Abreibung" mit Erde (Sand), die als Ersatz einer rituellen Waschung gilt, so bezeichnet wird (LA 3, 435, 11; vgl. 430, 4. 17). Ferner bildlich ist es ein sehr beliebter Ausdruck des im Heiligenkultus untergegangenen Islams geworden; hier wird tamassaḥa bi (mit der heiligen Person oder ihrem Gewande oder einem heiligen Gegenstande) so gebraucht, daß der gewöhnliche sündige Muslim sich durch „Reiben" an heiligen Personen oder Sachen entsühnt, daß er sich seines sittlichen Schmutzes gewissermaßen entledigt und dafür die

Reinheit der heiligen Person oder Sache erlangt, vgl. LA 3, 430, 19; TA 2, 226, 10ff. Es bedarf kaum eines Hinweises darauf, daß dieser bildliche Sprachgebrauch sich direkt aus der oben erwähnten Sprache des Rituals entwickelt hat. Im einen Falle saugt der Sand den physischen Schmutz, im anderen der heilige Körper den sittlichen Schmutz auf. Den lehrreichen Beispielen, die Dozy im Supplément (2, 589b) von dem hagiologischen Gebrauch des Wortes gegeben hat, möchte ich ein sehr charakteristisches hinzufügen. Neben dem Koran haben es einige Werke der islamischen Literatur zu ganz besonderer Wertschätzung in den Augen vor allem der Frommen gebracht, z. B. die Traditionssammlung des Buchâri, die Burda des Buṣiri und auch der Koran-Kommentar des Zamachschari, der Keschschâf. Die Leipziger Universitäts-Bibliothek enthält mehrere Teile davon, darunter einen, DC 395, wo es am Schlusse (203a) folgendermaßen lautet: „die vorliegende Handschrift stammt aus einem Exemplar, das seinerseits mit dem Autograph des Verfassers kollationiert worden ist, und dies Autograph ist reich an Segen, an ihm kann man sich „abreiben“ (um des Segens teilhaftig zu werden), ja mit ihm könnte man im dürren Jahre den Regen und andere Segnungen des Himmels erflehen“. Nach dieser Auffassung haftet also einem wertvollen Werk über islamische Theologie nicht minder göttliche Segenskraft an als einer heiligen Person und durch „Reiben“ (masḥ) wird man dieses Segens teilhaftig. Wenden wir uns jetzt der hebräischen Redensart[1] zu, daß man gewissen Personen oder Gegenständen durch Bestreichung (Salbung, Begießung) mit Öl einen bestimmten geweihten Charakter verleiht, so lassen uns die oben angeführten Beispiele der arabischen Literatur die Wahl zwischen zwei Auffassungen. Entweder sollte den Personen oder Gegenständen durch die Bestreichung die Kraft des Öles mitgeteilt werden, oder aber sie sollten gereinigt und

[1] Über die Königssalbung in Ägypten vgl. Erman, *Ägypten* 1, 317

so geweiht werden. Bei der ersten Auffassung entsteht weiter die Frage, welche Verwendung und Bedeutung des Öles hier in Frage kommt; mir scheint es näher zu liegen, an den medizinischen als an den kulinarischen oder kosmetischen Gebrauch zu denken. In demselben Sinne fasse ich auch den Ausdruck „Lebensöl“ der Babylonier.[1] Ob man noch in der israelitischen Königszeit die kraftverleihende oder die sühnende Deutung der Handlung kannte oder anerkannte, dürfte schwer zu sagen sein. Mag die eine oder die andere noch lebendig gewesen sein, so vermute ich doch auf Grund allgemeiner sachlicher Erwägungen, daß neben dieser mehr religiösen Auffassung bei der Salbung von Personen eine andere vulgäre, profane bestanden hat, nach der die jeweilig handelnde Partei die von ihr gesalbte Person durch diesen Ritus sich verpflichtete, ihn als ihren Mann kennzeichnete, der in ihrem Geiste handle.

Noch einer Redensart sei hier gedacht, die in der heutigen Umgangssprache Ägyptens gang und gäbe ist und über die ich schon einmal (Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. 45, 95) kurz gesprochen habe. In Ägypten lautet sie: „den Tuchrock jemandes streicheln“, im Westen ehedem (nach Dozy, Supplément 2, 589a): „seine Schulter streicheln“. Der Sinn ist der des „Schmeichelns“. Man ist zuerst versucht, diese Redensart mit der Bedeutung von masaḥ zu vergleichen, die schon in der ältesten Zeit sehr ausgedehnt gewesen sein muß, nämlich „streicheln“ oder „bestreichen“ im Sinne von „heuchlerisch, falsch behandeln“ (LA 3, 430, 1), ganz wie dahana und Synonyma anderer Sprachen. Der Versuchsstamm mâsaḥa und sein Reflexivum tamâsaḥa wurden im guten und schlechten Sinne gebraucht, d. h. die durch Streicheln an den Tag gelegte Freundlichkeit konnte wahr oder falsch sein (LA 3, 433, 12; 430, 21; TA 2, 225, 27ff., 226, 37). Wenn nun die Araber das reflexive tamâsaḥa mit „sich den Handschlag geben“ er-

---

[1] Zimmern in *Schrader KAT*³ S. 526.

klären, so legt die Geschichte des Wortes die Annahme nahe, daß damit ursprünglich eine Streichelung als Freundschaftsbezeigung verbunden war. Auf das hohe Alter dieser Bedeutungsnuance von masaha (mâsaḥa) läßt die Nominalform timsaḥ[1], „Heuchler, falscher, boshafter Charakter", schließen; mir ist es unwahrscheinlich, daß in jüngerer Zeit noch eine solche T-Form gebildet wäre. Wenn man nun schon im höchsten Altertum masaḥ im Sinne von „mit schönen Worten hintergehen" gebrauchte, so ist die Annahme schwer, daß die jüngere Sprache diesen kurzen Ausdruck zu den oben erwähnten Verbindungen erweitert habe. Vielmehr glaube ich, daß diese Verbindungen sich aus der außerordentlichen Verbreitung und dem tiefgehenden Einfluß des Heiligenkultus in der islamischen Gesellschaft erklären. Die Redensart „masḥ al gûḥ" würde dann eigentlich besagen, daß man der Person, an der die Handlung geübt wird, eine ungewöhnliche Ehre erweist, um damit an ihre Eitelkeit oder Freigebigkeit zu appellieren.

[1] In den *Nawâdir* (94, 12) des Abu Zeid: tamsaḥ. In der Form timsâḥ liegt vielleicht eine volksetymologische Anpassung an das „Krokodil" vor.

Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Eẇe- und Tschivolk

Von Missionar **D. Westermann** in Tübingen

1

Nach den Vorstellungen der Eẇe- und Tschineger existiert die Seele, oder richtiger ausgedrückt das (Eẇe): aklamã, klã, (Tschi) o̱kra eines Menschen schon lange bevor letzterer geboren ist. — Kra ist entstanden aus kăña, kĕna, die auch gehörte Form kănakra ist also nichts weiter als Reduplizierung des kra; in Efik heißt das Wort kana. — Das aklamã (o̱kra) wohnt im Gottesheim (Mawuẇe), bis es von Gott (Mawu) die Erlaubnis erhält, mit der Hilfe Gottes oder einer Untergottheit (trõ̱) in einen Menschen einzugehen, und zwar vor dessen Geburt; während das Kind noch im Mutterleib ist, kann das aklamã schon befragt werden über das künftige Schicksal des Menschen, von dem er nunmehr Besitz ergriffen hat.

Im Leben des Menschen nun ist aklamã nicht eigentlich das, was wir gemeinhin unter Seele verstehen, es ist vielmehr der dem Menschen von Gott mitgegebene Schutzgeist, das über Glück und Unglück des Menschen selbständig entscheidende Geschick; man darf es ansehen nicht sowohl als das belebende, vielmehr als das personbildende Prinzip; das belebende wird eher ausgedrückt durch Eẇe luẇo̱ oder gbo̱gbo̱, Tschi suñsum, hoñhom, welches s. u. — Die Eẇeer sagen über das aklamã folgendes: „es ist ein unsichtbares Ding, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es immer um ihn sei und ihn überall hin begleite; wenn ein Unfall dich beinahe getroffen hätte, und es ging doch noch glücklich vorüber, oder wenn du schwer

krank warst, so daß wenig fehlte und du wärst gestorben, und du kamst doch noch wieder glücklich davon, oder wenn du etwas Schönes gefunden hast oder ein Unternehmen dir geglückt ist, dann wirst du sagen: mein aklamã war mir gnädig, aklamã war um mich, oder mein aklamã hat mir guten Rat gegeben.“ — In den meisten Fällen ist das aklamã seinem Schützling günstig gesinnt, es ist sein Beschützer, Berater, Helfer; doch gibt es auch solche, die den von ihnen besessenen Menschen vernachlässigen oder ihn absichtlich schädigen; die Tschieer kennen das ọkrabiri, das schwarze ọkra (aklamã): man sagt: „des Menschen ọkra ist rot oder weiß; aber wenn jemandes ọkra schwarz ist, so ist es ein Fluch, es ist ein ọkrabiri.“

In abgeschwächter Bedeutung bedeutet dann aklamã (ọkra) Schicksal, Geschick, Glück, fortuna; in dieser verallgemeinerten Anwendung steht es sogar im Plural: aklãmawo ŵe didi durch die Gnade des aklamã, d. i. durch einen glücklichen Zufall. — Eine weitere Schwächung des Begriffs liegt darin, wenn man von ọkrafo (ọkra-Manu) redet, d. i. einem männlichen Sklaven, der von seinem Herrn bestimmt ist, gleichsam wie ein zweites ọkra sein beständiger Begleiter zu sein, und dessen Schicksal ist, beim Tode seines Herrn geopfert zu werden, um auch in der Totenwelt seinem irdischen Herrn zu dienen. — Ebenso gibt es ọkrakwa, „ọkra-Sklaven“, die sich nur der König halten darf. Sie müssen stets um ihn und auf jeden seiner Winke bereit sein.

Diesem aklamã (ọkra), als einem selbständig in oder neben dem Menschen existierenden, über das Geschick des von ihm bewohnten Menschen frei entscheidenden Wesen, werden Idole errichtet und Opfer dargebracht; meistens wird das aklamã symbolisiert in dem „aklamã kpakpa“, = dem „geschnitzten aklama“, das ist eine roh geschnitzte Figur in Menschengestalt. Auch eine Kalebasse mit zwei sich kreuzenden Strichen — einem roten aus Blut und einem weißen aus weißer Erde — dient als Idol des aklamã. Die Striche werden alljährlich an dem

dem aklamã geweihten Tage abgewaschen und neu aufgetragen. Diese Kalebasse nennt man klãtre, aklamãtre, Kalebasse des aklamã. In anderen Gegenden, vorzüglich im Norden Togos, werden dem aklamã etwa 30 cm hohe, kegelförmige Lehmfiguren errichtet. In dem Dorf „Nyẽkọnakpọe (d. i. drehe den Hals, dann siehst du es)“ sah ich an einer Hauswand mit roter und weißer Erde gemalte menschliche Figuren, die ebenfalls das aklamã darstellten. Die Opfer, die dem aklamã am Standorte seines Idols dargebracht werden, bestehen meistens in einem Huhn, dessen Blut an das Idol gestrichen wird; entweder erhält das aklamã sein Opfer in regelmäßigen Zwischenräumen — etwa alljährlich — oder aber bei besonderen Anlässen, wenn das aklamã in besonders hervorragender Weise seinem Schutzbefohlenen seine Gunst durch Bewahrung, Genesung, durch einen besonderen Glücksfall erwiesen hat. — Eine eigentümliche Art, dem aklamã ihre Dankbarkeit zu bezeigen, haben die Tschieer in dem asumguare, „Waschen des sum“, suṅsum, hier = ọkra. Dies Waschen geschieht an einem heiligen, d. h. von einer Gottheit bewohnten Wasserquell oder in geweihtem Wasser. asumguare ist eine Zeremonie, die von einem Häuptling oder überhaupt einem wohlhabenden Manne ausgeführt wird, wodurch er seinem Schutzgeist seine Anerkennung für bewiesenes Wohlwollen ausdrückt. Dies Waschen wird als eine Reinigung und zugleich als ein Mittel, sich künftig günstiges Geschick zu sichern, angesehen. Es dient zugleich als erwünschte Gelegenheit, seine Reichtümer zu entfalten, sowie durch die darauf folgenden Festmahlzeiten seine Freigebigkeit zu zeigen.

2

Beim Tode des Menschen verläßt das aklamã den Körper des Sterbenden, und zwar entweicht es vor dem letzten Atemzug, worauf dann der Tod eintritt. — Von jetzt an heißt es nicht mehr aklamã, ọkra, sondern Eẇe ṅọli, Tschi sẽsã oder ọsamaṅ (letzteres nicht zu verwechseln mit ọsramaṅ,

Blitz, Rakete). Es ist jetzt nicht mehr „Seele“, sondern „Geist, Gespenst, Spuk“. Diese ṅoli, osamaṅ werden in drei Klassen geteilt: 1. gewöhnliche, das sind die ṅoli solcher, die eines „guten Todes“, d. i. nicht durch Unfall, nicht mit einem Fluch behaftet gestorben sind; 2. herumirrende ṅoli, diese gehen nicht alsbald in die Geisterwelt ein, sondern halten sich in der Nähe der menschlichen Wohnungen auf und erscheinen den Menschen; 3. die Geister der eines gewaltsamen Todes Gestorbenen (wörtlich: „die im Kriege Gebliebenen“, welche Bedeutung dann auf Unfall jeder Art ausgedehnt ist: wer von einem Baum fällt, von einem Baum erschlagen wird, durch Blitzschlag, Schlangenbiß, Mord, Selbstmord stirbt). Auch diese haben vorerst keinen Zugang zur Geisterwelt, sondern bleiben bei den Menschen und erscheinen ihnen wie die unter 2, doch mit dem Unterschied, daß sie nicht fürchten, sichtbar zu werden, während die anderen, wenn möglich, den Anblick der Lebenden fliehen. — Die Leichen der eines gewaltsamen Todes Gestorbenen werden im Busch, außerhalb des Ortes, öffentlich auf einer Bahre ausgestellt; jeder, der mit dem Umgekommenen irgendwelche Beziehungen hatte, geht hinaus und bezeugt seine Unschuld am Tode seines Bruders dadurch, daß er die Leiche mit etwas weißer Erde, dem allgemein angewandten Symbol der Unschuld, Reinheit, bestreicht, und zuletzt wird ein weißes Tuch über die Leiche gedeckt. — In ebendiesem Aufzuge nun, mit weißer Erde beschmiert und in ein weißes Tuch gehüllt, machen die ṅoli dieser Leute ihre Erscheinung. Man fürchtet sich sehr, ihnen sowohl als den unter 2 bezeichneten, die als ein flackerndes Licht sichtbar sind, zu begegnen, ihr Anblick ist schreckhaft, sie setzen sich dem Schlafenden als drückender Alp auf die Brust, auch sind sie stets darauf aus, dem von ihnen Heimgesuchten in Familie, Haus, Feld, wie in allen Unternehmungen zu schaden.

Die Idole, die dem aklamã bei Lebzeiten des Menschen geweiht wurden, werden bei seinem Tod vernichtet oder fort-

geworfen, da ja nunmehr eine Beziehung zwischen dem aklamã und einem einzelnen Menschen nicht mehr existiert. Dagegen werden den ṅo̱li, o̱samaṅ Opfer dargebracht, um sie zu begütigen und von heimtückischen Streichen abzuhalten. Es gibt eine fast unzählige Menge von Zaubern, Amuletten, die gegen böse Einflüsse der ṅo̱li schützen sollen. — Will man sich gegen die Besuche und Belästigungen der ṅo̱li endgültig sichern, so muß man die Leiche verbrennen, und es kommt vor, daß die Gebeine eines längst Verstorbenen ausgegraben und dem Feuer übergeben werden. Der Körper seines früheren Schützlings war es, nach dem es den ṅo̱li unwiderstehlich zog, bei ihm liebte er sich aufzuhalten. Nachdem nun dies Ziel seiner Sehnsucht aufgehört hat zu sein, hat die diesseitige Welt überhaupt kein Interesse mehr für ihn, und er zieht sich von ihr zurück.

Die ṅo̱li der Frauen werden mehr gefürchtet, sie sind aufdringlicher als die der Männer, deshalb begräbt man sie nicht im Hause, wie es der Brauch ist bei erwachsenen Männern, die eines „guten Todes“ gestorben sind, sondern man scharrt sie im Busch ein.

In allen Fällen halten sich alle ṅo̱li noch eine Zeitlang bei dem verlassenen Körper auf, woraus sich erklärt, daß bei den Begräbniszeremonien vielfach der ṅo̱li (das gewesene aklamã) angeredet wird, meistens um ihm nachdrücklichst zu versichern, daß man es stets gut mit ihm gemeint habe und an seinem Tode unschuldig sei. Auch später kann der ṅo̱li von einem Wahrsager (afakala) oder einem Priester (trõ̱si, trõ̱nu, ẇo̱luši) gerufen und befragt werden. Nicht selten ergeht ein solcher Wunsch von seiten der Verwandten, die die Todesursache ihres verstorbenen Bruders erfahren möchten, ob sein Tod der seines Gottes gewesen sei, d. h. ob die ihm von seinem Gott zugemessene Lebenszeit zu Ende und er deshalb abgerufen worden sei (beim Tode eines alten Mannes sagt man wohl: „er ist nicht gestorben, sondern er ist heimgegangen“; dies ist ein guter Tod; der ṅo̱li eines solchen darf alsbald eingehen in das Reich der Geister),

oder ob er dem bösen Einfluß eines ihm feindlich Gesinnten erlegen sei, oder aber, ob er selber durch sein ungutes Tun seinen Tod verschuldet habe. — Besonders die ṅo̱li der beiden letzteren sind die umherirrenden; und die große Scheu vor den Geistern der Abgeschiedenen ist wohl zu erklären durch die Vorstellung, daß die meisten Menschen durch die Heimtücke ihrer Nebenmenschen sterben; der ṅo̱li nun irrt umher, um seinen Mörder (den Mörder seines Körpers) ausfindig zu machen und sich an ihm zu rächen.

Einige Anzeichen deuten darauf hin, daß man sich die ṅo̱li als den allgemein menschlichen Lebensbedingungen unterworfen vorstellt; so vor allem das Darbringen von Speiseopfern an sie, man redet auch von Kaurimuscheln, Tomaten, Akajunüssen, Krabben der ṅo̱li, worunter je eine kleinere Spezies des betreffenden Genus verstanden wird, die also zum Gebrauch der ṅo̱li besonders geeignet erscheinen. Die Pilze nennt man Regenschirme der ṅo̱li, in einer Fabel werden sie eingeführt als nach dem Takte der Trommel tanzend.

Der endgültige Aufenthalt der ṅo̱li ist Ew̉e: tsiẽ̱w̉e, tsiẽ̱, agume; über die Etymologie der zwei ersteren Ausdrücke ist nichts bekannt; agume dagegen bezeichnet „einen Raum unter der Erde"; es ist der Gegensatz von kodzogbe, „die Welt des Diesseitigen"; in Tschi heißt die Geisterwelt: asamaṅ, von o̱samaṅ, Geist eines Abgeschiedenen, wörtliche Bedeutung ebenfalls unklar. Über den Weg nach der Geisterwelt, nach tšiẽ̱w̉e, erzählen die Ew̉eer: „wenn jemand gestorben ist, so gelangt sein ṅo̱li an einen großen Fluß; an diesem steht ein Mann, der ein Boot hat; nur dies eine Boot ist da; er rudert die Toten hinüber, dafür erhält er zwölf Kaurimuscheln, die dem Toten mit ins Grab gegeben werden". Der Name dieses Fährmanns, der dem Charon der Griechen nicht unähnlich sieht, ist kutiamee, kutšiamee, „Sprecher des Todes"; in anderem Dialekt heißt er: kutiahũmi; hat der Tote die zwölf Muscheln nicht mitbekommen, so wird er nicht übergesetzt und irrt

ruhelos am Ufer auf und ab. — Das Leben in tsiẽw̃e, asamañ, wird von Eweern und Tschieern also geschildert: „die Arbeit, die du hier, im Diesseits getan hast, wirst du auch in tsiẽw̃e tun; es gibt dort Könige, es gibt Sklaven; bist du im Diesseits lange krank gewesen, so wirst du (drüben) nach drei Jahren wiederhergestellt sein, aber wer eines gewaltsamen Todes starb, wird schon in ganz kurzer Zeit wieder gesund sein, vielleicht in einem Monat; man sagt: tsiẽw̃e ist unten, in der Erde, einige sagen: es ist oben, im Himmel; das weiß man nicht genau. Wo einer hingebracht wird, nachdem er gestorben ist, da ist auch sein ṅọli. Bringt man dich in den Geisterhain, dann ist dein ṅọli im Geisterhain; aber das Land der ṅọli ist nicht im Hain, sondern in der Erde, es ist ein großes Land, weit entfernt; auf dem Wege dorthin muß man einen Berg übersteigen; wenn einer eines gewöhnlichen Todes gestorben ist, so ist sein Weg da droben dunkel, aber der, welcher eines gewaltsamen Todes starb, von dem fällt etwas von der weißen Erde, mit der er bestrichen ist (s. o.), ab, daher ist sein Weg hell.“ Dies ist nach Anschauung der Neger die Milchstraße. „Im Geisterhain bleiben die abgeschiedenen Geister nicht fortwährend, nur an gewissen Tagen versammeln sie sich dort zum Trinken, Essen und Spielen.“ Der Aufenthalt in tsiẽw̃e ist entweder dauernd oder vorübergehend, bis der ṅọli wieder von Gott einem Menschen beigegeben wird und als aklamã im Menschen wieder erscheint.

3

Diese zweite Inkarnation eines ṅọli (aklamã) heißt amẹdzọdzọ, d. h. Menschwerdung, von dzọ entstehen, werden, geboren werden; Tschi: ọbra, Verbum bra in diese Welt kommen. Bei der Geburt eines Kindes, besonders wenn sie unter erschwerenden Umständen erfolgt, wird ein Priester oder Zauberer geholt, der sogleich das Neugeborene untersucht und eventuell als die zweite Menschwerdung, die Wiedererscheinung, eines verstorbenen

Ahnen der Familie identifiziert. Das Kind erhält dann den Namen seines Ahnen, der in ihm wieder Mensch geworden ist, wird als solcher mit Ehrfurcht begrüßt und über den Stand der Dinge in der Geisterwelt, tsiẹw̃e, ausführlich befragt. Von einem solchen neugeborenen Kinde sagt man: „Unser Ahn Kofi, der Gestorbene, ist wieder Mensch geworden.“ „Er starb in Ho, und hier (an einem anderen Orte) ist er wieder Mensch geworden.“

Im weiteren Sinn aber heißt dzọ das Entstehen, Geborenwerden, das Eingehen des aklamã in das Kind im Mutterleibe überhaupt, auch das erstmalige Eingehen. amẹdzọw̃e, „Menschenentstehungsort“, ist der Ort, wo die Seelen entstehen, von Gott gebildet werden, also das vorerwähnte „Gottesheim“. Der Tag des Eingangs eines aklamã in das noch ungeborene Kind heißt dzọgbe, Tag der Entstehung, Tag des Geborenwerdens. An diesem Tage wird also der Fötus eigentlich personifiziert. Diesen Tag wird es in seinem späteren Leben seinem aklamã zu Ehren festlich begehen durch Opfer, Festlichkeiten usw. Die Art, wie dieser dzọgbe Tag gefeiert wird, kenne ich nicht. — Weiterhin heißt dann dzọgbe (ọbra) alles, was sich im Leben des Menschen ereignet, alle Schicksale, die über einen kommen. Sie alle datieren sich von oder haben ihren eigentlichen Ursprung in dem einwohnenden aklamã, das am dzọgbe, dem Tage der Menschwerdung, in den Menschen einging. So heißt dzọgbe auch Schicksal, und man redet von gutem und bösem, günstigem und ungünstigem Schicksal. Wie erwähnt, heißt auch aklamã Schicksal, doch ist dies gegenüber dem dzọgbe persönliches, verursachendes Geschick, während dzọgbe eigentlich nur das Resultat des von aklamã Ausgeführten ist.

Die engen Beziehungen zwischen der diesseitigen und jenseitigen Welt werden durch folgende merkwürdige Anschauung charakterisiert: Jeder Mensch, oder richtiger jedes aklamã, ob Mann oder Frau, war in jener Welt, in tšiẹw̃e, Mawuw̃e, amẹ-

dzowe, schon verheiratet. Dieser jenseitige Gatte heißt dzogbemetsui resp. dzogbemesi, „Mann, Frau in dzogbe, im Entstehungsort“; diesen Gatten mußte das aklamã beim Eingehen in einen Menschen der diesseitigen Welt verlassen. Will sich nun der junge Mann auf dieser Erde verheiraten, so muß er, bevor er die Braut heimführt, der dzogbemesi, seiner jenseitigen Frau, eine Lehmfigur in Menschengestalt als Symbol errichten und dieser von Zeit zu Zeit opfern. Unterläßt er diese Aufmerksamkeit, so wird die dzogbemesi eifersüchtig auf die irdische Frau ihres früheren Mannes und sucht auf alle Weise das eheliche und häusliche Leben der beiden zu stören. Glaubt die dzogbemesi Grund zur Eifersucht zu haben, so erscheint sie den Eheleuten in Gestalt eines Frosches, was stets ein böses Omen ist. — Ist der Ehemann rücksichtsvoll, so formt er eine zweite Lehmfigur, die dem früheren Ehemann (in tšiẽwe) seiner jetzigen Frau geweiht ist, dem dzogbemetsu seiner jetzigen Frau. — Es kann nun allerdings auch der Fall eintreten, daß die frühere, jenseitige Frau eines Mannes unterdessen auch schon wieder inkarniert worden ist. Liegt diese Befürchtung nahe, so muß der junge Mann, bevor er seine Braut heimführt, sich beim Priester erkundigen, ob und wo seine dzogbeme Frau existiere auf dieser Erde; wird sie gefunden, so ist er verpflichtet, ihr von Zeit zu Zeit ein Geschenk zu bringen. Ob daraus ein intimeres Verhältnis sich herleitet, was allerdings nahe genug liegt, ist mir nicht bekannt geworden.

4

Ein weiterer Ausdruck, der mit Seele übersetzt wird, ist Ewe: luwo, Tschi: sunsum; die Bedeutung beider Wörter ist Schatten, Schattenbild eines Menschen, Tieres oder Gegenstandes, das Spiegelbild, z. B. im Wasser; — zu unterscheiden von Ewe: vovoli, Tschi: onwini, eine schattige, sonnenlose Stelle.

Die luwo stellt sich sichtbar dar in dem Schatten des Menschen, der ihn überallhin begleitet; das Wort scheint in

seinem gegenwärtigen Gebrauch ein Synonymon zu aklamã zu sein, worauf auch der vorhin besprochene Tschi-Ausdruck asumguare deutlich hinweist; denn hier steht sum, = suñsum, an Stelle des okra. In Ewe nennt man auch die aklamã kpakpewo, die Schnitzbilder des aklamã „ame we luwo", des Menschen luwo. Luwo spielt in der Vorstellung und im Leben bei weitem nicht die gleiche Rolle wie aklamã, man hört selten von ihm reden, ihm werden weder Idole aufgestellt noch Opfer dargebracht. Ob allerdings in der Vorstellung der Eingeborenen zwischen aklamã und luwo gar kein Unterschied besteht, ist schwer zu entscheiden. Mündliche Äußerungen darüber liegen mir nicht vor. Der folgende Ausdruck scheint darauf hinzudeuten, daß unter luwo auch die geistigen Funktionen, der Verstand, vorgestellt werden: luwo dzo le eta, das luwo entwich aus seinem Kopf, d. h. er verlor die Besinnung, die Geistesgegenwart. Schließlich sei bemerkt, daß luwo, suñsum, in der christlichen Literatur für Seele, psyche, gebraucht werden.

5

Ewe: gbogbo, Tschi: huñhum bedeuten: das Atmen, der Hauch, von gbo, resp. home: atmen, hauchen. Sie geben in der christlichen Literatur Geist, pneuma, wieder. Es ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß die übersinnliche Bedeutung dieser beiden Ausdrücke nur eine Umprägung oder Potenzierung des ursprünglich allein bestehenden, materiellen Sinnes: Atmung, Hauch sind, die sich auf den Einfluß des Christentums zurückführt.

Quellen: 1. Christaller *a Dictionary of the Asante and Fante Language;* 2. Knüsli *Wörterbuch der Ewesprache* (handschriftlich); 3. Spieth, handschriftliche Sammlungen (dies sehr umfangreiche und inhaltlich äußerst reiche Material wird gegenwärtig von dem Besitzer zum Druck vorbereitet); 4. eigene Beobachtungen und handschriftliche Sammlungen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit dem VIII. Band (1905) wird die erste Serie der Berichte zu Ende geführt werden.[1] Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird dann jedesmal über die Erscheinungen in der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

6 Altgermanische Religion

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

In der Reihe der *Handbooks on the History of Religions* hatte P. D. Chantepie de la Saussaye ein beachtenswertes, seine Vorläufer überholendes Buch veröffentlicht.[2] Dem Berichts-

[1] Die folgenden Hefte dieses Jahrganges werden noch weitere Berichte über semitische Religion („Altsemitische, israelitische und jüdische Religion" von Schwally, „Syrisch und Äthiopisch" von Bezold), über die Religion des klassischen Altertums und die noch ausstehenden Teile über die Religionen der Naturvölker (jedenfalls noch für 1903/04 „Sibirien" von Br. Adler, „Südsee" von W. Foy) bringen.

[2] *The Religion of the Teutons.* Boston and London 1902; vgl. meine Besprechung in der *Zeitschr. f. deutsche Phil.* 36, 133 ff.

jahr 1903 gehört wieder eine umfangreiche Gesamtdarstellung der *„Mythologie der Germanen“* von Elard Hugo Meyer an.[1] Sie ist dazu bestimmt, das Lehrbuch desselben Verfassers[2] in weiteren Kreisen zu ersetzen und „den Gebildeten zu freiem Genuß wissenschaftlicher Erkenntnis einzuladen“. Nach einem wohlbekannten Schema erzählt der belesene Autor vom „Seelenglauben“ und von dem „Alpglauben“ und führt die „Naturgeister“ (Elfen und Riesen) vor, um über „die höheren Dämonen“ zu den Göttern aufzusteigen. Noch einmal legt Meyer seine Ansicht von der Einwirkung des Christentums auf die nordische Mythologie dar, vermag aber den Mangel an religionsgeschichtlicher Auffassung durch rationalistische Definitionen nicht auszugleichen. Wir besitzen jetzt einen Überfluß sog. gemeinverständlicher Darstellungen und deuten ihn als ein Symptom der Erschöpfung unserer traditionellen Methoden. Das Buch von E. H. Meyer ist insofern instruktiv, als es dartut, wie eng der Bereich historischer Auffassung bemessen bleibt, wenn man sich innerhalb der Schranken der ehemals vielbewunderten, von der Sprachwissenschaft und Grammatik inspirierten vergleichenden Mythologie der Indogermanen bewegt. Aber der greise Gelehrte hält zäh an seinen Grundgedanken fest und verhält sich durchaus ablehnend gegen die neuere Richtung. Sofern er das Bewußtsein hat, ein eigenes System zu vertreten, unterscheidet er sich vorteilhaft von Paul Herrmann. Dessen Bücher, in ihrem Aufbau denen Meyers analog, sind unselbständige Kompilationen und können wissenschaftlichen Wert nicht beanspruchen.[3]

Ein wichtiges Einzelproblem *„Über den Einfluß der Religion auf das Recht der Germanen“* hat Georg Frommhold auf-

---

[1] Straßburg, K. J. Trübner. XII, 526 S.

[2] *Germanische Mythologie.* Berlin 1891.

[3] *Deutsche Mythologie* in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig 1898. *Nordische Mythologie* in gemeinverständlicher Darstellung, mit 18 Abbildungen im Text. Leipzig 1903. XII, 634 S.

gegriffen[1], aber trivial und durchaus unkritisch behandelt. Ausführlich spricht er von den Hebräern und Indern, Griechen und Römern und gelangt endlich zu den Germanen, um einiges zu erzählen, was den formalen Zusammenhang religiöser und profaner Ordnung erweisen soll. Frommhold meint, das älteste Recht der Germanen habe den sakralen Charakter noch nicht völlig abgestreift gehabt; „durch die Mittlerin Poesie“ habe religiöses Empfinden im Rechtsleben Einfluß gewonnen und „sicherlich“ hänge die reiche Symbolik des germanischen Rechts mit der Götterverehrung zusammen. Die „Darstellung des religiösen Gehaltes in den Einrichtungen des germanischen Rechts“ (s. 25 ff.) enttäuscht die Erwartungen völlig, denn Streitfragen (z. B. über das Gottesurteil) werden in der oberflächlichsten Weise gestreift, und wo, wie z. B. bei den sakralen Elementen des altgermanischen Strafrechts, zuverlässiges und wertvolles Material auszubreiten gewesen wäre, verliert sich der Festredner ins Grundlose. Wie ein Rechtshistoriker derlei Aufgaben zu lösen hat, kann Frommhold jetzt von E. Goldmann lernen, dessen „Herzogseinsetzung“ hier erwähnt werden muß, weil sie sich nahe mit deutschen Verhältnissen berührt.[2]

Puntscharts Deutung der eigenartigen Gebräuche darf als gescheitert angesehen werden (Goldmann S. 24 ff.). Sein Nachfolger geht — ohne auf einen historischen Zusammenhang zu schließen — von der überraschenden Ähnlichkeit aus, die zwischen dem kärntnerischen Ritus und der Königsweihe der arischen Inder besteht (Oldenberg, Religion des Veda S. 491). In Kärnten wurde der neue Herzog am Morgen des Huldigungs-

---

[1] *Festreden der Universität Greifswald,* Nr. 10. Greifswald 1903. 31 S.

[2] *Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband.* Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte. Breslau 1903. XII, 247 S. (= *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte,* herausgegeben von O. Gierke. Heft 68). — Von älteren Arbeiten ist namentlich die Zeißbergs *Germania* XIII, 439 ff. zu erwähnen.

tages mit der Tracht eines Kärntnerbauern bekleidet; ihm zur Seite wurde ein scheckiger Stier und eine schwarz und weiß gefleckte Stute geführt. Zwei Landherren geleiteten den Herzog zum „Fürstenstein“ bei Karnburg, auf dem nach altem Herkommen vor dem Eintreffen des Herzogs der „Herzogsbauer“ in bäuerlicher Tracht Platz zu nehmen hatte. Ihn umgab das aus allen Teilen des Landes zusammenströmende Volk. Sobald der Zug dem Stein nahe war, hatte der Herzogsbauer in slovenischer Sprache drei Fragen zu stellen, welche die Begleiter des Herzogs beantworteten. Zuerst wurde gefragt, wer in so prächtigem Zuge einherschreite. Die Antwort lautete: es sei der Herzog; die zweite Frage ging dahin, ob er ein gerechter Richter, auf des Landes Wohl bedacht, freien Standes und voll Eifer für den christlichen Glauben sei? Darauf erging die Antwort, daß er dies sei und sein werde. Der Bauer wurde nunmehr aufgefordert, dem Landesfürsten den Stein zu räumen. Diesem Verlangen setzte jener die Frage entgegen, womit die Räumung des Steines werde erkauft werden. Er bekam die Antwort, daß er 60 Pfennige, die beiden Tiere und das Bauernkostüm des Herzogs erhalten, sowie Abgabenfreiheit genießen solle. Hierauf versetzte der Bauer dem Herzog einen leichten Backenstreich und trug ihm auf, ein gerechter Richter zu sein. Nunmehr verließ er den Stein und der Herzog nahm auf dem Fürstenstein Platz; schwang, nachdem er den Stein bestiegen hatte, ein entblößtes Schwert nach allen Windrichtungen, dem Volke seinen Willen kundgebend, ein starker Hort des Rechtes zu sein. Er tat auch einen Trunk frischen Wassers aus einem Bauernhute. Sodann verfügte sich der Herzog in die Kirche von Maria-Saal, wo der noch in die Bauerntracht gekleidete Landesfürst durch den Bischof von Gurk geweiht wurde. Nach Beendigung der kirchlichen Feier legte der Herzog das Staatskleid an und hielt ein feierliches Mahl, bei dem die Inhaber der Hofämter den Dienst versahen. Auf dies Mahl folgte die Huldigung beim „Herzogstuhl“.

Hatte man früher dies Zeremoniell juristisch interpretiert und dahin erklärt, daß in den Vorgängen am Fürstenstein der Rechtsakt der Herrschaftsübertragung und in den Geschehnissen beim Herzogstuhl die Rechtshandlung der Huldigung zu erblicken sei, so lehnt Goldmann diese Betrachtungsweise unter eingehender Begründung ab (S. 24ff.). Wohl der Vorgang am Herzogstuhl, nicht aber der am Fürstenstein spielende Ritus könne der Übertragung der Regierungsgewalt gedient haben. Der Herzogstuhl nämlich ist ein Steindenkmal, das einen regelrechten Thronsitz darstellt; der Fürstenstein, bei dem der deutsche Herzog nicht als Herzog, sondern als Kärntnerbauer erscheint, ist ein niedriges Steinobjekt in Tischform. Goldmann untersucht den an diesen Stein sich knüpfenden Volksbrauch nach folkloristischer Methode. Von Bedeutung sind seine Ausführungen über den sakralen Charakter der Fürstensteinzeremonie (S. 69ff.); dadurch wird er veranlaßt, weit in die volkskundliche Literatur auszugreifen, um seine Behauptung, daß der Fürstenstein ein heidnisch-slovenischer Altar, ein hervorragendes Kultobjekt, ja sogar der Kultmittelpunkt der heidnischen Slovenen gewesen sei, zu begründen. Die den Herzog bei der Prozession begleitenden Tiere sollen wir — schon der eingehend erörterten Farbenvorschrift wegen — als Opfertiere verstehen; auch die Nachricht von der Inbrandsetzung zweier Holzstöße wird in diesem Zusammenhang untergebracht und schließlich der Notiz, daß der Herzog den Fürstenstein dreimal zu umkreisen habe, eine fast übertreibende Bedeutung beigemessen. Ohne quellenmäßige Unterlage ist die Annahme, ein Incendiarius habe ursprünglich für die rituelle Schichtung und Entzündung der zur rechtsgültigen Vornahme der Herzogseinsetzung erforderlichen Holzstöße zu sorgen gehabt und das der Familie Gradenecker zustehende Mahdrecht habe sich gleichfalls auf eine rituelle Handlung, auf die Beschaffung einer Grasstreu vor dem Opfertisch (Analogie altindischer Riten S. 106ff.) bezogen. Auf festeren Boden führt uns das folgende

Kapitel „Die Fürstensteinzeremonie — eine Umbildung der altslovenischen Stammesweihe“ (S. 115ff.), das ich als einen sehr wertvollen Beitrag zu den neuerdings vielbehandelten Initiationsriten begrüße. Ein Stammfremder ist es, der als Herzog in Kärnten die Herrschaft übernimmt. Hierfür ist Vorbedingung, daß der deutsche Fürst in den Volksverband der Slovenen aufgenommen werde. Diesem Zweck dient, wie Goldmann scharfsinnig erkannt hat, die Fürstensteinzeremonie. Mit Recht beruft er sich als entscheidende Belege auf die Tatsache, daß die Verhandlungen mit dem deutschen Herzog, der in slovenischer Bauerntracht erscheint[1], in slovenischer Sprache geführt werden, sowie auf die in Ottokars Reimchronik erhaltene Nachricht, wonach die Fürstensteinzeremonie anfänglich nur stattfand, wenn ein Herzogsgeschlecht ausgestorben war und das Land Kärnten vom deutschen Kaiser dem Angehörigen einer anderen Familie zum Lehen gegeben wurde. Wenn nun aber Goldmann wieder darauf zurückkommt (S. 146ff.), das dem Herzog gegen Entgelt zugestandene Einnehmen des Fürstensteins auf den Opfertisch zu beziehen, um den stammfremden Herzog dadurch in Kontakt mit der slovenischen Nationalgottheit zu bringen, so geht dies entschieden zu weit, denn die Nachrichten über die Herzogseinsetzung gewähren hierüber auch nicht die geringste Andeutung. Handelt es sich um einen Initiationsritus, bei dem zwar nicht die Frageprozedur (S. 200ff.), wohl aber die Einführung des Herzogs in die *aquae et ignis communio* der Kärntner Slovenen und die apotropäische Bedeutung des Gestus der übergeschlagenen Beine (S. 212ff.) problematisch bleiben müssen, so ist es nicht statthaft, ihn mit der Opferpraxis zu konfundieren. Mit Recht ist neuerdings der Einwand erhoben worden[2], daß das sehr charakteristische

[1] Bedenklich bleibt nur, daß der Herzog bereits vor vollzogener Stammesweihe in die Kärntnertracht eingekleidet wird.

[2] Pappenheim in der *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.* Germ. Abth. XXIV, 442.

Räumen des Steines durch den darauf sitzenden Herzogsbauern unberücksichtigt geblieben ist; die Deutung Goldmanns läßt nicht erkennen, weshalb der Herzogsbauer dem Herzog den „Altar“ überlassen und ihm nicht einen Platz auf demselben eingeräumt hat, zumal der Stein nach Ansicht des Verfassers eine Sitzgelegenheit für mehrere Personen darstellte. Man wird den Herzogsbauer überhaupt nicht als Priester deuten dürfen, sondern ihn als Initiator zu bezeichnen haben (vgl. Goldmann S. 163. 199). Sein traditionelles Amt war wohl, den stammfremden freien Mann in die Gemeinde aufzunehmen. Vor und während der Fürstensteinzeremonie war aber der Herzog dazu prädestiniert, an Stelle des Initiators unter den Kärntnerbauern die Würde des Oberhauptes einzunehmen. Daß Goldmann diese Gesichtspunkte nicht genügend erwogen hat, mag man bedauern, doch darf sein Buch trotzdem zu den bemerkenswertesten Erscheinungen auf dem Gebiet folkloristischer Literatur gerechnet werden.[1]

Die glanzvolle Entwickelung, zu der die prähistorische Archäologie anerkanntermaßen in Skandinavien gelangt ist, hat mehr und mehr dazu geführt, auch religionsgeschichtliche Fragen in ihren Bereich zu ziehen. Dies geschieht selbstverständlich nicht mehr in jener naiv-dilettantischen Weise, wonach jeder monumentale Steinhaufen für einen Altar und jeder Donnerkeil für ein Denkmal des Donarkultes angesehen wurde. Es gebührt namentlich Dr. Sophus Müller in Kopenhagen (Direktor des Nationalmuseums) das Verdienst, den Zusammenhang der archäologischen mit der religionsgeschicht-

[1] Die gleichfalls die Rechtsgeschichte berührenden mythologischen Irrfahrten eines Paul Platen (*Der Ursprung der Rolande.* Dresden 1903) sind nach Verdienst von K. Heldmann (*Die Rolandsbilder Deutschlands.* Halle a. S. 1904) beleuchtet worden. Der Roland ist jetzt endgültig aus der Mythologie zu streichen; er ist ursprünglich — wie noch in heutigem Volksbrauch — eine Spielfigur und reicht über die Mitte des 13. Jahrhunderts nicht zurück.

lichen Forschung aufrechterhalten zu haben. Ins Berichtsjahr fällt seine mit Spannung erwartete Publikation des *Sonnenbildes von Trundholm* (auf Seeland).[1] Der Fund wurde zufällig im September 1902 gemacht: der Pflug des Landmannes brachte zuerst ein vorzüglich modelliertes Pferdchen (aus Bronze) ans Licht, daneben lag eine runde mit dünnem Gold belegte Scheibe (aus Bronze). Bei weiterem Suchen fanden sich Bronzebruchstücke von Rädern und Rädergestell en miniature; das Ganze konnte zunächst den Anschein eines Kinderspielzeugs erwecken. Das Bildwerk war jedoch, wie die Patinierung erkennen läßt, vorsätzlich zerbrochen. Dieser Umstand nähert den Fund jenen nicht seltenen Beispielen von Opfer- und Votivgaben, die in absichtlich zerstörtem Zustand auf freiem Feld deponiert wurden. Die Zusammensetzung der Trundholmer Fragmente machte keine Schwierigkeiten und ergab ein ca. 0,6 m langes Rädergestell — ich möchte es nicht als Wagen bezeichnen —, auf dem eine von einem Pferdchen gezogene runde Scheibe ruht, deren Durchmesser ca. 0,25 m beträgt. Pferd und Scheibe sind mit Ornamenten versehen, auf Grund deren Müller das Stück um 1000 v. Chr. (ältere Bronzezeit) datiert. Ich erachte diese Zeitbestimmung für durchaus nicht bindend. Namentlich für den Fall, daß es sich um einen Kultgegenstand handeln sollte, muß berücksichtigt werden, daß im Kultwesen ein archaischer Stil festgehalten zu werden pflegt, und wenn typologisch die in dem Fund vertretene Ornamentserie der älteren Bronzezeit eingereiht werden muß, so ist damit über das tatsächliche Alter des Objekts noch nichts entschieden. Dazu kommt, daß das Bronzepferd, wenn wir es der älteren Bronzezeit überweisen, vollkommen isoliert steht; wir kennen aus jenem fernen

---

[1] *Solbilledet fra Trundholm*, erschienen in *Nordiske Fortidsminder.* Antiquités scandinaves résumés en français. Udg. af det Kgl. nordiske Oldskriftselskab, 1. Bd. (København 1890—1903), p. 303 ff. Vgl. u. a. den Bericht von A. Olrik in der *Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 14, 210 (mit Abbildung).

Altertum des Nordens nicht eine einzige plastisch ausgearbeitete Rundfigur; nach Müller ist die Arbeit so vorzüglich, daß sie die besten mykenischen Sachen übertrifft. Lassen wir also die Müllersche Zeitbestimmung auf sich beruhen; daß wir es mit einem hochaltertümlichen Fundstück zu tun haben, ist außer Frage. Auch die Deutung unterliegt kaum irgendwelchen Zweifeln: die auf 2 Rädern stehende, übergoldete Scheibe dürfte eine Nachbildung der Sonnenscheibe sein; auf 4 Rädern stehend ist ihr das Sonnenroß vorgespannt, das aus der nordischen Mythologie ebenso bekannt ist, als aus der altindischen oder griechischen.

Die Miniaturscheibe, meint Müller, sei die Nachbildung eines größeren auf einem Prozessionswagen umhergefahrenen Kultbildes, sei jedoch selbst Gegenstand der Verehrung gewesen und lege somit von einem „Sonnenkultus“ Zeugnis ab. Nur sei der „Sonnengott“ in jener grauen Vorzeit noch nicht in Person vorgestellt worden, und das scheine zu jener Naturverehrung zu stimmen, die für die Stein- und Bronzezeit vorausgesetzt werden müsse; erst in römischer Zeit seien persönliche Götter in den Vordergrund getreten. „Sicher ist“, sagt auch Olrik (a. a. O. S. 215), daß (die vom Pferd gezogene Sonne) eine Gottheit war, die sich durch ihren Naturcharakter wesentlich von den persönlichen Göttern der eddischen Mythologie unterschied.“ A. Olrik ist neuerdings noch einmal auf den Fund zu sprechen gekommen[1], hat jetzt die Scheibe mit dem vorgespannten Pferd als Darstellung des Sonnengottes, der am Himmel seine Bahn fährt, aufgefaßt und sich bemüht, das Bildwerk mit den eddischen Überlieferungen (Skinfaxi, Sonnenschild) in Einklang zu setzen. Weit wichtiger als diese blassen Abstraktionen sind die von Edv. Lehmann dem letzten Aufsatz Olriks angefügten Bemerkungen.[2] Dieser erfahrene Religionshistoriker unternimmt eine rituelle Deutung,

[1] In der von ihm begründeten Zeitschrift *Danske Studier* 2. Heft (1904) S. 65ff. [2] *Danske Studier* 1904 S. 72ff.

indem er von der Tatsache ausgeht, daß wir es mit einem Miniaturbild zu tun haben, das vorsätzlich zerstört ist. Damit gibt die Sonnenscheibe sich als Votivgabe zu erkennen. Sie ist auf Räder gesetzt, um den Transport des Geschenkes zu den Göttern anzudeuten (vgl. Ilias 18, 368f.). Hatte das Opfer den Zweck, von den Göttern eben dies als Gegengabe zu heischen, was ihnen in effigie dargebracht ward, so hat man in unserem Fall eine Sonne den Göttern geopfert, um Sonnenschein zu erzielen. Im Veda schließt das vor der Sonne runde Scheibe gespannte Roß die Vorstellung persönlicher Götter nicht aus; darum werden die Schlußfolgerungen Müllers abzulehnen sein. Der Umstand, daß nicht bloß eine Sonnenscheibe, sondern auch ein Sonnenpferd gefunden wurde, legt die Vermutung nahe, daß die Niederlegung der Votivgabe von einem Pferdeopfer begleitet war. Lehmann rekonstruiert also eine feierliche Zauberhandlung, die behufs Abwendung schlechter Witterung, Mißwachses oder anderer Landnot auf Trundholm-Mark eingeleitet worden sein mag. Votivgaben sind nicht Götterbilder, sondern Bilder dessen, was man sich wünscht; in unserem Fall: daß die Sonne wiederkehre. Der interessante Fund — im Kopenhagener Nationalmuseum ausgestellt — gibt also wahrscheinlich Kunde von einem Sonnenzauber. Das Rädergestell erinnert an alte (aus Cypern und Thessalien bekannt gewordene) Regenzauberrequisite, die, wie schon Sophus Müller anführte, in neuerer Zeit wiederholt von Furtwängler behandelt worden sind.[1] So ist das Sonnenbild von Trundholm aus seiner Isolierung in einen die Lehmannsche Erklärung stützenden Zusammenhang eingereiht.

Die wichtigste Publikation, die wir aus dem Berichtsjahr 1903 zu verzeichnen haben, ist die ausgezeichnete (A. Dieterichs Nekyia nützende) Studie von O. Schoning über

---

[1] *Meisterwerke der griech. Plastik* S. 259ff. *Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wissensch. philos.-philol. Kl.* 1899, II, 411. 429ff.

die altnordischen Unterweltsvorstellungen.[1] Was in der reichhaltigen Überlieferung nebeneinander liegt, setzt der Verfasser in ein Nacheinander um und bezeichnet als primitiv die Hel-Vorstellung, wonach *hel* = Hölle (d. i. „das Grab") das allgemeine Totenreich bedeutet und eine mit Finsternis erfüllte Zufluchtsstätte bildet, die tief unter der Erde gelegen ist. Hier führen die Toten ein Schattenleben, die Guten und die Bösen; dorthin gelangt z. B. als Schatten die durch Verbrennung der Leiche frei gewordene Seele Balders. Von der größten Tragweite ist die Entdeckung eines zweiten Totenreichs im Heim der Riesen (*jǫtunheimr*). Ist, sagt Schoning, *jǫtunn* (Riese) der Wortbedeutung nach „der Fresser", woran heute niemand zweifelt, so hat man unter ihm den Menschenfresser der Volksmärchen d. h. einen Leichenfresser (*anord. hræsvelgr*) zu verstehen. Im Lichte dieses Aperçu erscheinen die jǫtnar als Leichendämonen und ihr Heim als ein Totenland, das in den Eddaliedern nur noch restweise als solches erkennbar ist. In diesem Reich gibt's keine Schatten, sondern Leichen; diese werden von riesischen Dämonen wie Garmr (= Fenrir?), den Schoning mit Kerberos vergleicht, verzehrt und fallen hier dem *jǫtunn* (= σαρκόφαγος) Loki anheim[2], der nicht mit Logi identifiziert werden darf. Logi bedeutet „Feuer" und zwar Leichenfleisch und Leichenknochen zu Asche vernichtendes Feuer des Scheiterhaufens. Loki ist ein Leichenfresser, der nach bekannter, nun plötzlich sich erhellender, Anekdote der Snorra Edda wohl das Fleisch, aber nicht die Knochen verzehrt: so spiegeln sich in mythologischen Figuren die Kulturepochen des Leichenbrandes und der Leichenbestattung. Ich kann mich daher mit Schoning nicht einverstanden erklären, wenn er die Hel-Vorstellung für ursprünglicher ausgibt als die Unterwelt des Loki. Davor hätte ihn schon die mythologische

[1] *Dødsriger i nordisk Hedentro.* København 1903 (= Studier fra sprog-og oldtidsforskning udg. af det phil.-hist. Samfund Nr. 57), 54 S. 8°.

[2] Vgl. Kauffmann *Balder* S. 263 u. ö.

Formel warnen sollen, wonach Hel als Tochter (nicht als Mutter) Lokis gilt. Die beiden Totenreiche gehören verschiedenen Epochen der Religionsgeschichte an und das Reich des Loki *(jǫtunheimr)* entspricht den Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen, die zur Zeit der prähistorischen Leichenbestattung herrschten; das Reich der Hel bildete sich neben ihm erst im Zeitalter des Leichenbrandes. Warum nun aber die von Schoning zuletzt besprochenen Sonderreiche der Toten: Meer (als Reich der Rán) und Himmel (Valhǫll, als Reich des Otinn) noch jüngeren Datums sein sollen, ist nicht einzusehen. Rán und das Totenschiff Naglfar ist Schoning selbst geneigt, in engsten Zusammenhang mit den jǫtnar zu bringen (vgl. Grendel und seine Mutter im Beowulf) und dabei uralten nordischen Volksglauben zu wittern (S. 47f.). Er wehrt sich denn auch schließlich nicht mehr dagegen, die Meerestiefe als Totenreich der Erdtiefe anzugliedern. Aber die Raisonnements, die Schoning anstellt, um Valhǫll als Produkt der rittermäßigen Kultur der Wikingerzeit wahrscheinlich zu machen, entbehren erst recht der überzeugenden Kraft. Wenn er nämlich behauptet, der exklusive Charakter von Odins Halle, in der nur waffentote Krieger Aufnahme finden, involviere den Beweis für ihre jüngere Entstehung, so bleibt diese Auffassung am Oberflächlichsten hängen und berücksichtigt nicht, daß der exklusive Charakter von Valhǫll darin begründet ist, daß die für sie ausgewählten Seelen als Opfer von den Valkyrjen heimgeholt werden, daß die Aufnahme nach Valhǫll die Heroisierung der Verstorbenen bedeutet. Schoning hätte, nachdem er Erde und Meer als Totenreiche geschildert hat, herzhaft den Himmel als Toten- bzw. Seelenreich anerkennen sollen; daß hier uralte Motive sich einstellen, hat er ja selbst gesehen (S. 52ff.).[1]

[1] Ich verfehle nicht, das großangelegte Werk von A. Olrik *Danmarks Heltedigtning* zu erwähnen. Beschäftigt es sich mit der Heldensage, so bieten sich gerade bei diesem Stoff Flächen, in denen er sich mit Mythologie und Religion berührt; in dem bisher erschienenen Bande wird z. B. S. 251ff. über Unterweltsvorstellungen gehandelt.

Ich rechne es W. Staerk zum Verdienst an, daß er in seiner Schrift „Über den Ursprung der Grallegende“[1] einer quellenmäßig vorzüglich belegten Überlieferungsreihe endlich zu ihrem Recht verholfen hat; ich meine die Zeugnisse — namentlich die Erzählung bei Heinrich von dem Türlin —, welche die Gralsburg als Totenreich ausgeben. Mir wollte es immer so vorkommen, als hätte eine systematische Untersuchung der Gralsage bei dieser volkstümlichen, noch nicht verritterten Tradition einzusetzen. Im übrigen ist es noch nicht gelungen, auch nur einen Einblick in die Stoffgeschichte der Gralsage zu gewinnen: von einer Erkenntnis der den Stoff konstituierenden Faktoren sind wir erst recht weit entfernt. Staerk schiebt ihn in den Kreis der babylonisch-christlichen Paradies- und Eucharistie-Vorstellungen und glaubt eine Reihe von Details auf direkte Beziehungen zur babylonischen Mythologie zurückführen zu können. K. Burdach möchte den Gral „aus den poetischen Eindrücken der Liturgie, aus der Kultusmystik und Kultusmagie, aus dem paganistisch gefaßten Dogma und Ritus des Abendmahls, aus dem Reliquiendienst und den Reliquienmärchen der Palästinawallfahrer“ herleiten.[2] Möge es sich damit verhalten, wie ihm wolle; ich halte es für ratsam, den Fortgang dieser Studien zu verfolgen, aber für die Religionsgeschichte vorerst noch keinen Ertrag zu buchen.

Äußerste Vorsicht erscheint auch gegenüber dem von A. Heusler veröffentlichten Aufsatz „Die Geschichte vom Völsi“ geboten.[3] Es handelt sich um den Inhalt des aus dem Ende des 14. Jahrhunderts überlieferten altisländischen *Völsaþáttr*. Die schalkhafte Geschichte lautet in der Kürze etwa

---

[1] *Ein Beitrag zur christlichen Mythologie.* Tübingen und Leipzig, Mohr 1903, 57 S.

[2] *Deutsche Literaturzeitung*, Jahrg. 1903, Sp. 2821. 3050.

[3] Eine altnordische Bekehrungsanekdote. *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 14, 24—39; vgl. Paul und Braunes Beitr. (hrsg. von E. Sievers) 18, 552f.; E. H. Meyer *Germanische Mythologie* S. 161.

so[1]: Im nördlichen Norwegen stand einmal ein Bauernhof. Zu Ende des Herbstes starb das feiste Arbeitspferd. Der Knecht schnitt dem toten Tier das Zeugungsglied ab und wollte es wegwerfen; der Sohn des Bauern aber nahm es zu sich und wies den „Völsi“, wie er den Phallus nennt, unter Gelächter den Weibern in der Stube vor. Die Mutter nahm den Völsi an sich, trocknete ihn, wickelte ihn in ein Tuch und legte Kräuter dazu, damit er nicht faule. Durch die Kraft des Teufels wuchs der Völsi und erstarkte. Die Bäuerin wendete ihm all ihren Glauben zu und hielt ihn als ihren Gott; auch die Hausgenossen verleitete sie zu diesem Irrglauben. Jeden Abend wurde „Völsi“ in die Stube gebracht und einem der Anwesenden nach dem anderen dargereicht. So geschah es auch, als eines Abends König Olaf mit zwei Begleitern bei dem Bauern zu Gast war. Damals warf der fromme König den „Völsi“ dem großen Haushund vor und bekehrte die Hausbewohner zum Christenglauben; nur die Bäuerin entsetzte sich über den Frevel und hätte gern dem Tier die Beute entrissen. Heusler gibt die Märchenzüge preis, möchte aber in dem Kult des Pferdephallus einen Rest volkstümlichen Heidentums anerkannt sehen. Er malte sich mit sorgloser Willkür einen beim Herbstopfer geübten Ritus aus, wobei man den Phallus des geopferten Pferdes von Hand zu Hand gehen ließ, bis der Gegenstand die Runde gemacht hatte, um danach auf dem Altar verbrannt oder bis zum nächsten Herbstopfer aufbewahrt zu werden. Der Erzähler habe aus dem Phallus, der ursprünglich eine Opfergabe gewesen sei, einen Fetisch gemacht[2] —

---

[1] *Flateyjarbók* II 331ff.; vgl. K. Maurer, *Volkssagen* S. 310.

[2] Den Refrain *þiggi mǫrnir þetta bloeti* möchte Heusler, obwohl auch er nicht weiß, was denn *mǫrnir* und *bloeti* bedeuten, für eine echte Ritualformel des heidnischen Opferdienstes halten. Ich bemerke jedoch, daß die Anekdote stark nach der Legende schmeckt: „Der Erzähler weiß das Derbe mit dem Gemütlichen und dem Verwunderlichen und endlich dem Erbaulichen zu einem reizvoll einheitlichen Bildchen zusammenzustimmen“, sagt Heusler a. a. O. S. 39.

so wird die Quelle, aus der Heusler schöpft, immer trüber. Man wird daher diesen Phallusdienst so lange noch bezweifeln, bis für ihn irgendwo eine Parallele oder eine Stütze gefunden sein wird.

Eine nützliche Vorarbeit für eine systematische Sammlung der altdeutschen Zauber- und Segensformeln stellt die, auch nordische und englische Quellen berücksichtigende Dissertation von O. Ebermann dar[1], doch ist das Ganze im wesentlichen nur eine Registrierung des Materials. Sie gewinnt jedoch eine gewisse Bedeutung dadurch, daß der Verfasser mit besonderer Vorliebe die jüngsten Stücke analysiert und ihren Zusammenhang mit anderen Gattungen der Volkspoesie (namentlich mit Rätsel und Volkslied) betont hat.

---

[1] *Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt.* Berlin 1903. XII, 147 S. (= Palaestra, *Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie,* hrsg. von A. Brandl und E. Schmidt Nr. XXIV). — Beachtenswert sind ferner Mitteilungen in den *Hessischen Blättern* II 89 ff.

7 Islam

Von **C. H. Becker**[1] in Heidelberg

Allgemeines. Allgemeine Übersichten über große Gebiete leiden meist darunter, daß die Verfasser unmöglich alle Fragen selbständig beurteilen können. Darum hat Pizzi[2] in seinem „Islamismo“ recht, sich auf anerkannte Autoritäten zu stützen. Sein Buch wird dadurch eine erfreuliche Quelle der Orientierung, wenn auch die neuesten Forschungen z. B. über die Schīʿa nicht verwertet sind. Während er auch die Kultur und Politik, die ja im Islam durchaus religiös durchsetzt ist, mit berücksichtigt, beschäftigt sich das unter gleichem Titel französisch erschienene Werk von Houdas[3] ausschließlich mit der islamischen Religion. Die historisch unmögliche Idee von dem sozialen Programm Muhammeds taucht hier wieder auf (S. 23); überhaupt ist die Rolle des Propheten völlig verkannt und die Darstellung seines Lebens ohne jegliche Kritik; zahllose längst erkannte Fälschungen erscheinen als geschichtliche Fakten, während andere, sicher feststehende Tatsachen ungenau oder falsch dargestellt sind. Auch bei den weiteren Ausführungen hat man den Eindruck, daß dem Verfasser speziell die deutsche Forschung der letzten Jahrzehnte unbekannt geblieben ist. — Was man besonders vermißt in beiden Werken, ist die Ent-

---

[1] Ich übernahm diesen Bericht im Einverständnis mit der Redaktion und dem ständigen Referenten, Prof. Schwally, der durch seine Reise in den Orient verhindert war. Meine Berichte beschränken sich in der Regel auf den modernen Islam. C. H. B.

[2] J. Pizzi *L'islamismo,* Manuali Hoepli 333/4, Milano 1903.

[3] O. Houdas *L'islamisme (Les Religions des Peuples civilisés),* Paris 1904.

wickelung des Islam. Ihr widmet mit weiser Beschränkung auf Theologie, Jurisprudenz und staatsrechtliche Theorie D. B. Macdonald ein vortreffliches, durchaus selbständiges Buch.[1] Von besonderem Wert scheint mir die Geschichte der islamischen Theologie, die durch geschickt aus den verschiedenen Epochen gewählte Glaubensbekenntnisse illustriert wird (alte Tradition, el-Aš'arī, Ġazālī, al-Nasafī). Leider scheint dem Verfasser Snouck Hurgronjes Aufsatz „De Islam“ unbekannt geblieben zu sein, der kurz zusammengedrängt die bisher beste Darstellung der islamischen Entwickelung enthält. — Durch den Titel[2] irreführen könnte das Buch von Muhammed Adil Schmitz du Moulin, das gar kein wissenschaftliches Buch ist, sondern der Propaganda der phantastischen Ideen des Verfassers dient. Er konstruiert sich einen Idealislam, den er predigt — ein ganz kurioses Buch.

Leben Muhammeds. Während in den letzten Jahren das Studium der Anfänge des Islam nur zur Behandlung einzelner Fragen geführt hatte, erhielten wir in den Berichtsjahren rasch hintereinander zwei bemerkenswerte Biographien des Propheten, die sich beide an einen größeren Kreis wenden, aber trotzdem beide auf sorgfältigsten Quellenstudien beruhen, *Muhammeds Liv* von Frants Buhl[3] und *Muhammed* von Hubert Grimme.[4] Beide gehen von der unleugbar richtigen Auffassung aus, das Auftreten Muhammeds könne nur aus seiner Zeit erklärt werden. Beiden ist Muḥ.'s Werk die reife Frucht einer langen Entwickelung, nicht die grandiose Tat eines einzelnen. Aber in der Ausführung weichen sie dem verschiedenen Plane ihrer Werke gemäß stark voneinander ab. Buhls Haupt-

[1] *The Semitic Series* IX: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York 1903.

[2] *Der Islam, d. h. die Ergebung in Gottes heiligen Willen,* Leipzig 1904.

[3] København 1903.

[4] München 1904, *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens, Weltgeschichte in Charakterbildern,* Zweite Abteilung: Mittelalter.

interesse konzentriert sich auf Muh.'s religiöse Entwickelung, während Grimmes Standpunkt durch den Untertitel: „Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens" deutlich gekennzeichnet ist. Bei Buhl ist mit liebevoller Sorgfalt die arabische und europäische Literatur zusammengetragen, Problem um Problem vorsichtig und mit dankenswerter Reichhaltigkeit der Belege erörtert. Ganz naturgemäß folgt er meist einer anerkannten Autorität, jedoch selten ohne eigene Kritik und Nachprüfung. Besonders anerkennenswert ist seine Zurückhaltung gegenüber gewissen geistreichen modernen Hypothesen, wie sie uns besonders Winckler manchmal in recht verführerischem Gewande vorgeführt hat. Dem Milieu, aus dem Muh. stammte, also der heidnisch arabischen Welt, ist ein Drittel des Buches gewidmet, eine vortreffliche Basis für die Religionsentwickelung des Propheten und zugleich eine lehrreiche Einleitung in dies Studiengebiet. In Muh.'s Leben selbst ist eine erfreuliche Scheidung zwischen Sage und Geschichte durchgeführt. Die hier beobachteten Grundsätze finden ihre Motivierung in einer in ihrer Kürze ganz ausgezeichneten Darlegung der Quellenfrage am Schluß des Werkes. Für die religiöse Entwickelung selbst ist häufig der oben erwähnte Aufsatz von Snouck Hurgronje verwertet. Buhl wird hierbei meines Erachtens der Persönlichkeit des Propheten durchaus gerecht, ganz anders wie Grimme, dem er innerlich fremd bleibt. Grimme denkt originell und vermeidet hergebrachte Pfade. War es bei seinem vor Jahren erschienenen großen zweibändigen „Muhammed" die Idee des Sozialismus, so ist es jetzt — neben sonstigen weniger einschneidenden Hypothesen — die Ableitung wesentlicher Punkte der Predigt Muhammeds aus der südarabischen Religion, die seinem Werke einen sensationellen Reiz verleiht. Ich halte die Frage für sehr beachtenswert, da ich von ganz anderer Seite her auch zu der Anschauung gekommen bin, daß sich im Kultus des Islam — dem Kultus liegen ja meist ältere religiöse Anschauungen zugrunde als der Lehre — viel mehr Alt-

arabisches erhalten hat, als man gewöhnlich annimmt. Dabei ist natürlich der christliche, jüdische und persische (Goldziher) Einschlag nicht zu übersehen. Aber das sind Hypothesen, die man erst in der Schmiede wissenschaftlicher Diskussion zu Tatsachen härten sollte, ehe man sie ohne Beweise einem größeren Leserkreis als wissenschaftliche Resultate vorsetzt. Steht man bei Buhl durchweg auf solider Basis, die den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse aufweist, so zeigt Grimme daneben allerdings, daß in vielen Fragen das letzte Wort noch lange nicht gesprochen ist. — Ganz populär aber zuverlässig sind vier Aufsätze in der Christl. Welt 1904, Nr. 40 ff., über Muhammed, die ich erwähne, da sie der sachverständigen Feder Kampffmeyers entstammen. Das von A. Fischer herausgegebene posthume Werk Krehls „Die Lehre Muhammeds“ (Berlin 1904) ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

Qoran, Tradition und sonstige Quellen. Mitte 1903 ist in Kairo der Druck des großen Qorānkommentars des Ṭabarī[1] zu Ende gekommen und damit eine der umfassendsten Quellen (30 Bände) der Qorānexegese zugänglich geworden. Ihr Wert besteht in der Zusammenstellung eines großen Stoffes, nicht, wie zu hoffen war, in der Erschließung wesentlich neuen Materials. — Die europäische Forschung hat sich mehr Einzelfragen zugewandt. Hirschfelds „New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran“ (London 1902) hat die Qorānerklärung wesentlich gefördert. Das sehr gründliche Werk kann hier natürlich nicht im einzelnen analysiert werden, doch sei das Grundprinzip der Einteilung der Offenbarungen erwähnt: I. Confirmatory Revelations, II. Declamatory R., III. Narrative R., IV. Descriptive R., V. Legislative R. Ich möchte das Buch jedem Qoranforscher dringend empfehlen. Die biblischen Eigennamen des Qoran macht Sycz zum Gegen-

[1] Tafsīr el-imām el-kabīr usw. Miṣr, *Ǵumādā* I 1321.

stand einer ziemlich oberflächlichen Untersuchung.[1] Das hier liegende große Problem ist nur an einigen Stellen geahnt. — Die Namen der beiden Propheten Šuʿaib und Hūd will Halévy[2] durch Schreibfehler aus den biblischen Namen Jobab und Hūr entstanden sein lassen, worin ihm wohl kaum jemand folgen wird. Ebensowenig überzeugt der mit großer Gelehrsamkeit unternommene Versuch von Margoliouth[3], die Termini Muslim und Ḥanīf zu erklären. Er bringt sie mit Musailima dem Propheten der Banū Ḥanīfa in Beziehung. Musailima soll vor Muḥammed aufgetreten sein und eine Art natürlichen Monotheismus gepredigt haben. Seine Anhänger heißen muslim oder ḥanīf = Monotheist, in welchem Sinne Muḥammed beide Wörter ohne Ahnung von ihrer Provenienz als abrahamistisch übernommen hätte. Diese Hypothese ist in historischer wie sprachlicher Hinsicht von Charles J. Lyall auf das entschiedenste abgelehnt worden[4], wie mir scheint, mit vollem Recht. — Über die Einflüsse des Judentums auf die qoranische Predigt war A. Geigers Werkchen[5] zu seiner Zeit 1833 eine sehr verdienstliche Arbeit. Daß sich eine Neuauflage 1902[6] bloß auf einen Nachdruck beschränkt, ist kaum zu billigen, zumal die Frage so dringend einer Neubearbeitung bedarf. — Das Studium der Tradition verlangte bisher eine gründliche Kenntnis des Arabischen, da es mit einer unbedeutenden Ausnahme[7], die de Vlieger ausgegraben

[1] Dr. S. Sycz *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran*, Frankfurt a. M. 1903. [2] *Journ. Asiat.* 1903, 376f.

[3] D. S. Margoliouth *On the Origin and Import of the names Muslim and Ḥanīf, JRAS* 1903, p. 467ff.

[4] *The Words 'Ḥanīf' and 'Muslim', JRAS* 1903, p. 771ff.

[5] *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn 1833. [6] Leipzig, 2. revidierte Aufl.

[7] *Mishcat-ul-Masabîh or a Collection of the most authentic traditions, regarding the actions and sayings of Muhammed,* transl. from the original Arabic by Capt. A. N. Matthews, Calcutta 1809—10, 2 vol., 4° (Kitāb el Qadr, p. 37).

hat, keine Übersetzung eines Traditionswerkes gab. Jetzt erhalten wir eine französische Übersetzung des riesigen *ṣaḥīḥ* des Boḫārī[1], unter Berücksichtigung seines Kommentators Qasṭellānī. Es kommt den Übersetzern nur auf die Erschließung des Inhaltes an, die an sich sehr wichtige Frage der Kette der Gewährsmänner scheidet für sie aus, wodurch aber die schöne Publikation an Wert nicht verliert. — Von sonstigen Quellen, die für die Religionsgeschichte von Bedeutung sind, können nur die wenigsten hier erwähnt werden; es müßte ja sonst fast alles arabisch oder persisch Gedruckte, besonders die glänzenden Ausgaben arabischer Dichter von Vollers, de Goeje, Horovitz u. a. Platz finden. Aber die große Ibn Saʿd-Ausgabe[2] der Berliner Akademie kann nicht unerwähnt bleiben; die *ṭabaqāt* werden wieder das werden, was sie für Generationen arabischer Forscher gewesen sind, ein Standardwork für die Kenntnis des alten Islam. — Mit Unterstützung der gleichen Akademie ist auch Ibn al-Qifṭīs großer Taʾrīḫ el-ḥukamā herausgekommen[3], ein Werk, das den Biographien der Ärzte gewidmet ist, das aber bei der nahen Verbindung der Medizin mit der Philosophie und den religiösen Wissenschaften, auch auf die im weiteren Sinne religionsgeschichtliche Entwickelung des Islam in der Person ihrer Vertreter Licht zu werfen geeignet ist. Ausgabe wie Ausstattung sind gleich vortrefflich.

Orthodoxie. Die Entwickelung des orthodoxen Islam läßt sich am besten an der Hand seiner drei Hauptäußerungen verfolgen, der Pflichtenlehre, der Glaubenslehre und der Mystik.

---

[1] El-Bokhari *Les Traditions Islamiques, traduites de l'Arabe avec Notes et Index* par O. Houdaset W. Marçais, Paris 1903 *(Publ. de l'Ecole des lang. orient. viv.).*

[2] Ibn Saad *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht* . . . im Verein mit C. Brockelmann, J. Horovitz, J. Lippert, B. Meißner, E. Mittwoch, F. Schwally, K. Zetterstéen herausgegeben von Eduard Sachau, Leiden 1904.

[3] Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers herausgegeben von Prof. Dr. Julius Lippert, Leipzig 1903.

Wie diese drei Formen der religiösen Betätigung von Ġazālī teils übernommen, teils geprägt werden, bilden sie für die Zukunft die Pfeiler des Islam. Die große Gestalt Ġazālīs wird immer das Ziel der allerentgegengesetztesten Beurteilungen bleiben, sowie es sich um Werturteile handelt. Der Mensch des religiösen Erlebnisses rettet die Orthodoxie vor dem Buchstaben, ertötet aber durch seine Autorität die weitere Forschung. Das neueste Werk über ihn von Carra de Vaux[1] sucht besonders dem religiösen Menschen gerecht zu werden und zeugt von feinem Verständnis.

Die Pflichtenlehre erwuchs in verschiedenen Schulen, die sich gegenseitig befehdeten und vertrugen. Schon früh entwickelte sich eine eigene Disziplin der Differenzpunkte, der sog. iḫtilāfāt. Das älteste erhaltene Werk dieser Literaturgattung Ṭabarīs iḫtilāf el-fuqahā[2] verdanken wir F. Kern, der seine staunenswerte Kenntnis dieses Gebietes schon früher (ZDMG 55, p. 61 ff.) dargetan hatte. Von den verschiedenen Riten selbst hat der des Šāfiʿī die meisten europäischen Bearbeitungen erfahren. Schon bald nach dem Erscheinen von Sachaus großem Werk[3] können wir wieder von einem grundlegenden Einführungswerk in das šāfiʿitische Recht berichten, das wir der Gelehrsamkeit Th. W. Juynbolls[4] verdanken, und an dem auch Snouck-Hurgronje mitgearbeitet hat. Wir bekommen hier keine Übersetzung, sondern eine Darstellung der einzelnen Teile der Pflichtenlehre mit erschöpfenden Belegstellen und Literaturnachweisen. Eine vorzügliche Einleitung steht an der Spitze dieses unentbehrlichen Buches. Da die religiöse Pflichtenlehre alle Gebiete des Lebens umfaßt, mußte sich von Anbeginn ein scharfer Gegensatz

[1] Gazali *(Les grands philosophes)*, Paris 1902.

[2] Kairo 1902/1320.

[3] Vgl. dazu übrigens neuerdings Kohler *Zum Islamrecht* in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft*, 1904.

[4] Th. W. Juynboll *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche Wet volgens de Leer der sjâfiʿitische school*, Leiden 1903.

zwischen Theorie und Praxis herausbilden. Am deutlichsten ist diese Differenz natürlich im Strafrecht zutage getreten. Noch die heutige Türkei leidet darunter, wie J. Krčsmárik[1] dartut, der das religiöse Scharīʿatrecht und die Versuche, es mit modernen Anschauungen zu versöhnen, entwickelt.

Die ersten Anstöße zur Ausbildung der islamischen Dogmatik erfolgten durch die Berührung mit der Gedankenwelt der vorderasiatischen Christenheit, das erste Problem war die Frage nach der Freiheit des Willens gegenüber der göttlichen Vorherbestimmung des Qorāns. Wissenschaftlich ist diese Frage viel erörtert. Neue Materialien liefert de Vlieger[2], zu dessen Buch Goldziher[3] überaus wertvolle Bemerkungen gemacht hat. Wie sich hier christliche Einflüsse nachweisen lassen, hat man in letzter Zeit besonders im Kultus (Goldziher) und in der Eschatologie (Gray[4]) auf persische hingewiesen. — Im Streit der Meinungen während der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts spielte Ibn Hazm eine große Rolle, der zum ersten Male die Prinzipien des ẓāhiritischen Ritus auf die Dogmatik anzuwenden suchte. Dies tat er in seinem umfangreichen Werk Kitāb el-milal wa-l-niḥal, das in fünf Bänden soeben in Kairo erschienen ist.[5] An dem Rand der ersten drei Bände steht Šahrastānīs gleichnamiges Werk, das ja lange, auch in Übersetzung, gedruckt vorliegt. Ẓāhiritischen Ideen nahe stand Ibn Tūmart, der Mahdi und Begründer der Almohaden, dessen Werke von Muḥammed

---

[1] *ZDMG* 58 (1904), p. 69ff., 316ff., 539ff. *(Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.)*

[2] A. de Vlieger *Kitâb el Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la Doctrine de la Prédestination dans la Théologie Musulmane,* Leyde 1903.

[3] *ZDMG* 57 (1903) 392ff.

[4] *Museon,* 1903, 153—184, *Les Elements d'origine zoroastrienne dans l'Eschatologie mahométane* (mir unzugänglich).

[5] *K. el-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā wa-l-niḥal, Miṣr,* 1317—21; in verschiedenen Druckereien; Bd. V in Matb. el-mausūʿāt.

b. Mustafā Kamal herausgegeben sind.[1] Der Edition geht eine Einleitung von Goldziher voraus, die sich würdig seinen grundlegenden Arbeiten über Islamkunde anschließt. Wir erhalten wertvolle Ausblicke auf die gesamte theologische Entwickelung des Westens bis auf Ibn Tūmart, der wohl von Ġazālīschen Ideen beeinflußt, sich doch scharf von ihm unterscheidet. Er ist der Vertreter der aš'aritischen Theologie in dem dieser Lehre bisher unzugänglichen Westen, steht aber in seiner Lehre von dem Imām šī'itischen Anschauungen nahe und hat sein Grunddogma el-tauḥīd von den Mu'taziliten entlehnt. Seine äußeren Erfolge erringt er in erster Linie als Moralist, als āmir bi-l-ma'rūf, nāhin 'an el-munkar. Goldzihers Ausführungen über diesen Punkt sind von allgemein religionsgeschichtlichem Interesse (p. 85 ff.). Hier liegt eine noch nicht genug beachtete Wurzel des Überspielens rein religiöser Bewegungen ins Politische. Die Almohadenbewegung führte zum Sturz der Almoraviden, von denen sich nur ein Zweig, die Banū Ġānija, noch ca. 50 Jahre hielt. Ihren Restaurationsversuchen widmet A. Bel eine umfangreiche Schrift.[2] Schon aus einer Zeit, als längst der consensus sich darüber geeint hatte, was Orthodoxie war, stammt der religiöse Traktat des Muḥammed B. Jūsuf el-Senūsī († 895 H.) — natürlich nicht zu verwechseln mit dem unten genannten Gründer des Senūsī-Ordens —, der eine ungemeine Popularität gewann und noch heute besitzt, wie aus dem Vorhandensein einer malaiischen Übersetzung erhellt, die Cabatan publiziert.[3] — Mehr ein Kuriosum, aber doch von symptomatischem Interesse ist die Darstellung der islamischen Religion, die ein durch seine

[1] *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades,* Texte arabe, acc. de not. biograph. et d'une introd. par J. Goldziher, Alger 1903. Vgl. die wertvollen biograph. Nachträge de Goejes in *ZDMG* 58 (1904), p. 463 ff.

[2] Alfred Bel *Les Benou Ghânya, Publ. de l'Ecole d. Lett. d'Alger, Bull. corresp. afric. XXVII.,* Paris 1903.

[3] *Une Traduction interlinéaire malaise de la 'Aqīdah d'al Senūsī, Journ. Asiat.* 1904, p. 115 ff.

Grausamkeit berüchtigter marokkanischer Sultan an den am Hofe zu St. Germain lebenden Jakob II. von England richtete.[1]

Die mystische Entwickelung endlich ist naturgemäß in ihren Äußerungen am schwersten klassifizierbar; deshalb ist auch die Wissenschaft noch nicht zu einem Endresultat betreffs ihrer Ursprünge gelangt. Kremer hatte seinerzeit neben früh wirkenden christlichen und neuplatonischen Einflüssen in der Spätzeit einen starken buddhistischen Einschlag angenommen. Spätere Forscher wie Browne (siehe unten), Carra de Vaux (siehe oben) und Macdonald (siehe oben) hatten diese indischen Beziehungen abgelehnt. Goldziher hat jetzt in einer leider ungarisch geschriebenen[2], aber durch eine gute Inhaltsangabe[3] zugänglichen Abhandlung wieder der Kremerschen Auffassung mit erweitertem Material und vertiefter Erfassung des Problems das Wort geredet. Natürlich leugnet er nicht die anderen Einflüsse, er bringt aber für die buddhistischen Ideen eine solche Fülle von Belegen vor, daß man sich kaum seinen Folgerungen entziehen kann. — Eine Hauptäußerung der Mystik war die Bildung von Bruderschaften, und es ist kein Zufall, daß die Stifter der ältesten noch heute wirkenden Orden bald nach Ġazālī gelebt haben. Als älteste gilt die Qādirijje. Über ihren Gründer Abu Muḥammed ʿAbd el-Qādir erhalten wir einige biographische Notizen durch T. H. Weir[4] aus der natīga des Dilāʿī († 1089 H.). Der Text ist charakteristisch für solche typische Heiligenbiographien. Die ältesten Beispiele sind die Viten der ersten Kalifen (vgl. Sachaus Abhandlungen in S. B. A. W. phil. hist. Kl. 1902, XV; 1903, III). Es würde sich wohl verlohnen, die Geschichte des literarischen Heiligenporträts

[1] *Une Apologie de l'Islam par un Sultan de Maroc. Rev. Hist. Relig. 47* (1903), p. 174 ff.

[2] *A Buddhismus hatása az Izlamra,* Budapest, ungar. Akad. 1903.

[3] T. Duka, *JRAS*, Jan. 1904, p. 125 ff.

[4] *The first part of the „Natījatu'l Taḥqīq" by Abū 'Abdu'llah Muhammed al-Dilā'i* († 1089 a. H.) Transl. from the Text lithogr. at Fez in the year 1309 a. H., *JRAS* 1903, p. 155 ff.

einmal im Zusammenhang zu verfolgen. So volkstümliche und noch heute lebendige Figuren wie Mešreb, mit dem uns Hartmann[1] näher bekannt gemacht hat, dürften dabei nicht vergessen werden. Der skrupellose und dabei doch von Wunderbarem umgebene Derwisch Turkestans, eine durch und durch burleske Gestalt, verdiente namentlich im Zusammenhang mit seinen Parallelerscheinungen eine eingehende Untersuchung. Solche Gestalten erlauben einen tiefen Blick in die Seele des Volkes, das sie gebildet. — Neben der Bildung und Übernahme so unendlich mannigfaltiger Heiligengestalten ist das Prinzip der religiösen Assoziation die Haupterscheinung der mystischen Entwickelung. Häufig gehen beide, wie z. B. in Marokko ineinander über. So berichtet E. Montet in seinem durch Sachlichkeit und Sachkenntnis hervorragenden Aufsatz über die Bruderschaften im heutigen Marokko[2]. Marokko ist das Land der Heiligenbildung, aber auch das Land der gesellschaftlichen Verbände, die in einer religiösen Kultur nur zu leicht als Orden erscheinen. Montet spricht ihre hauptsächlichen Formen durch und würdigt ihre religiöse und politische Bedeutung. Von verschwindendem Einfluß erscheinen die Senūsī, über die überhaupt viel zu viel Aufhebens gemacht zu sein scheint. Jedenfalls gewinnt man diesen Eindruck aus dem merkwürdigen Reisebericht[3] des Muḥammed b. Otmān el-Ḥašā'išī, der im Auftrage des später so elend zugrunde gegangenen Marquis de Morès den Sīdī el-Mahdī, den vor kurzem verstorbenen Sohn des Gründers der Senūsijja aufgesucht hat. Da der Verfasser selbst Senūsī geworden ist, haben wir hier in Fehlern wie Vorzügen eine Darstellung vor

---

[1] *Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer,* ein zentralasiatisches Volksbuch, *Der islam. Orient* V, p. 147 ff.

[2] *Les Confréries Religieuses de l'Islam Marocain, Sp. Rev. Hist. Relig.* 1902.

[3] *Voyage au Pays des Senoussia à travers la Tripolitaine et les pays Touareg par le Cheikh Mohammed Ben Otsman el-Hachaichi,* Trad. par Serres et Lasram, Paris, Challamel 1903. Ein vortrefflicher Auszug dieses nicht jedermann zugänglichen Buches in Beil. Allgem. Ztg. v. 14/15. II. 04.

uns, die sich von den bisherigen wesentlich unterscheidet. Der Beiname „el-Mahdī“ dürfte wohl zu manchen Mißverständnissen und Übertreibungen Veranlassung gegeben haben. — Ganz aus der Atmosphäre der Tuareg- und Senūsīangst der französischen Kolonien stammt der Roman „Chez ceux qui guettent“ von Jean Pommerol[1], der in freie Erdichtung gelegentlich gut beobachtete Züge verflicht.

Der Senūsī wie der Bruderschaften überhaupt hatte Referent in dieser Zeitschrift Bd. VII, p. 169ff., in seinem Aufsatz „Panislamismus“ gedacht. Dieser Aufsatz hat die Äußerungen zweier bedeutender Orientalisten — K. Vollers[2] und M. Hartmann[3] — veranlaßt, auf die Referent zurückzukommen hofft.

Heterodoxie. Der fruchtbarste Boden für die heterodoxen Elemente des Islam war Persien. Über sie erhalten wir vorzügliche und sachkundige Zusammenstellungen in einem Buch[4], das sich zwar nur als Literaturgeschichte gibt, das aber, wie der Verfasser, E. G. Browne, im Vorwort ausspricht, „the intellectual history of the Persians“ darstellt. Da nimmt nun das religiöse Element einen breiten Raum ein, den breitesten die Vertreter der auf persischem Boden so üppig wuchernden Sektengründer, speziell heterodoxe Mystiker. Das Werk geht bis Firdausī. Ein zweiter Band ist zu erhoffen. — Als Vorarbeit eines größeren Werkes über den islamischen Esoterismus erscheint Blochets Buch über die messianische Idee in der islamischen Heterodoxie.[5] Im Mittelpunkt stehen für ihn die Ismaʿīliten, deren allerdings nicht direkten (p. 135) Zusammenhang mit den Mazdaqiten er nachzuweisen versucht (p. 126). Der Mahdi ist niemand anders als Bahram Amavand, der Messias des Iran. Es entspricht

[1] *Islam Saharien*, Paris, A. Fontemoing, ohne Jahr.

[2] *Über Panislamismus*, *Preuß. Jahrb.* 117, 1. Heft.

[3] *Panislamismus*, *Das freie Wort* IV, 14 u. 15 (1904 November).

[4] *A Literary History of Persia from the earliest Times until Firdawsi*, London 1902.

[5] E. Blochet *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903.

bloß dem durchgehenden Übergewicht der persischen Kultur in der ʿAbbāsidenzeit, wenn auch die ismaʿīlitisch-fatimidische Lehre persische Elemente enthält, aber die Mahdiidee ist an sich davon unabhängig. Hier sprach eine Reihe anderer Faktoren mit, für die van Vloten (Recherches), Snouck Hurgronje (Mahdi) und Wellhausen (Oppositionsparteien) zu berücksichtigen gewesen wären. — Aus der fatimidischen Lehre hat sich bis heute bekanntlich noch der sonderbare Ableger des Drusismus hinübergerettet. Seit Jahren hat hier die Forschung geruht. Es ist das Verdienst von C. Seybold[1], durch die Publizierung des drusischen Buches über die „Punkte und Kreise“ sie wieder in Fluß gebracht zu haben. — Die letzte große Äußerung der persischen Heterodoxie war der Babismus. A. Nicolas bestreitet[2] die Richtigkeit der generellen Anwendung von Bābī auf die Anhänger der durch ʿAli Muḥammed hervorgerufenen Bewegung. Einmal wären seine Anhänger richtiger Bajānī zu nennen, und dann paßt auch dieser Titel bloß für seine unmittelbaren Anhänger und nicht für die, welche seine zwei Nachfolger anerkannt hätten, die vielmehr Ezelī resp. Behāhī zu nennen wären. Daran anschließend behandelt er zwei Pariser Bābimanuskripte.

Heidnischer Untergrund. Es ist eine allgemein bekannte Erscheinung, daß sich die primitiven Formen des religiösen Volksglaubens auch in den höchststehenden Religionen erhalten haben, meistens etwas modifiziert, aber im Grunde unverändert. Auch für den Islam haben wir hier schon reiches Material. Auch in den vorangehenden Jahresberichten ist hierüber manches gesagt (p. 491. p. 507f. u. sonst). Der erste Versuch, aus diesen mit Islam und Christentum unverein-

[1] *Die Drusenschrift: Kitāb Alnoqaṭ Waldawāir, das Buch der Punkte und Kreise* (Einldg. zur akadem. Feier d. Univ. Tübingen), Kirchhain N.-N. 1902.

[2] *A propos de deux Manscrits »Babis« de la Bibliothêque Nationale, Rev. Hist. Rel.* 1903, p. 58ff.

baren Überbleibseln systematisch Geist und Wesen der ursemitischen Religion abzuleiten, ist von S. J. Curtiss gemacht worden, dessen „Primitive Semitic Religion“ nun auch in deutscher Übersetzung, vom Grafen Baudissin eingeleitet, vorliegt.[1] Für den Islam der Gegenwart lernt man hier so viel wertvolles Material kennen, daß das Buch unentbehrlich ist, wenn man auch nicht alle Folgerungen des Verfassers mitmachen wird. Wenn man diesem mit großer wissenschaftlicher Akribie geschriebenen Buch gegenüber schon hie und da vorsichtig sein muß, gilt dies in weit höherem Maße für B. Sterns „Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der heutigen Türkei“[2], das man mit Curtiss allerdings kaum in einem Atem nennen sollte. Von einer irgendwie wissenschaftlichen Durcharbeitung dieses hochinteressanten Gebietes ist gar nicht die Rede; es ist eine Masse überallher zusammengetragenen, meist nicht neuen Stoffes; die Bearbeitung ist durchaus journalistisch ohne eine Spur wissenschaftlicher Kritik. Über einzelne Fragen orientiert leicht der sehr gute Index. —

Über Einzelfragen sind einige kleine, ganz vortreffliche Aufsätze zu erwähnen. So behandelt Goldziher[3] die Vorstellung vom „Seelenvogel im islamischen Volksglauben“. Erst gibt er Belege über die Seelenvögel überhaupt, die grünen der guten und die schwarzen der bösen Seelen; dann zitiert er Beispiele für die Vorstellung einer Pluralität des Seelenvogels. Ein ägyptischer Heiliger bringt Hilfe in Gestalt eines Vogels und verschwindet, nachdem er geholfen. Endlich erscheint der Vogel als Verkünder menschlichen Schicksals oder gar als Wächter und Mahner über Ehre und Sitte der Familie. Gleich interessant ist Goldzihers Bericht über „Orientalische Baulegenden“[4], worin er Parallelen zur Dädalos-Sage (der geflügelte Baumeister) nachweist. Auch seine „Bemerkungen zur ara-

---

[1] *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients,* Leipzig 1903.
[2] Berlin 1903. [3] *Globus* 1903, p. 301 ff. [4] *Globus* 1904, p. 95 f.

bischen Trauerpoesie“[1] und „Einige arabische Ausrufe und Formeln“[2] (Schwüre, Zauberformeln, Sprüche gegen den bösen Blick) sind von hohem Interesse. Es ist bemerkenswert, daß der Islam die Tatsächlichkeit der Bezauberung zugestand, sich aber gegen einige Formen ihrer Verbreitung gewandt hat. In diesem Zusammenhang möchte ich auch A. Haffners „Erinnerungen aus dem Orient“[3] erwähnen, die freilich mehr ein folkloristisches als gerade religionsgeschichtliches Interesse besitzen (Bauernregeln, Verwünschungen, Bezeichnung der Finger usw.). — Über „Das Fieber von Ḫaibar und den Esel“ gibt R. Geyer eine an Parallelen reiche Notiz.[4] Wer nach Ḫaibar kommt, läßt sich auf alle viere nieder und schreit zehnmal wie ein Esel, dann befällt ihn das Fieber nicht; denn der Fieberdämon wird durch die Darstellung eines Esels verführt zu glauben, er habe einen eselfüßigen Ginn vor sich. Auch dem Tierlaut wird eine entsprechende Kraft zugeschrieben. — Zu E. Douttés „Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le Sud du Maroc“ hat schon Usener das Wort ergriffen (diese Zeitschr. Bd. VII, p. 275).

Mein Bericht wäre vollständiger geworden, wenn nicht die ausländische Literatur oft so ungemein schwer erhältlich wäre. Für die russischen Erscheinungen sei auf Bartholds ausgezeichnete Berichte in den „Westasiatischen Studien“ des orientalischen Seminars hingewiesen. In kaum Jahresfrist wird ja dann auch die ganze Literatur des behandelten Zeitraums in Schermans unentbehrlicher „Oriental. Bibliographie“ vorliegen.

[1] *WZKM* 1902, p. 307 ff. [2] Ib. 1903, p. 131 ff.
[3] *WZKM* 1904, p. 169 ff. [4] Ib. 1903, p. 301 f.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Neue Funde von Knosos

Die Stätte des alten Knosos scheint unerschöpflich an den reichsten Schätzen zu sein; selten ist die aufopfernde und scharfsinnige Arbeit eines Forschers so wohlverdient belohnt worden wie es hier Arthur Evans zuteil wird. Der Bericht seiner vierten Campagne (British School Annual IX, 1902/3, p. 1—153, mit 3 Tafeln und 92 Abb.) lehrt uns, daß er selbst nur eine kurze, abschließende Arbeit für 1903 erwartete; statt dessen haben $3^1/_2$ Monate ausgedehnter Grabung (mit gegen 200 Arbeitern) die Schätze des „Minos"-Palastes so wenig erschöpft, daß eine fünfte Campagne (1904) ebenfalls höchst erfolgreich gewesen ist[2] und die bevorstehende sechste (1905) wohl kaum die letzte sein wird.

Aus der reichen Fülle des neu gebotenen Materials hebe ich nur ganz kurz das religiös Bedeutsame hervor. Wenn erst die knosischen Funde und die von Phaistos in ihrer Gesamtheit uns vorliegen, wird mein vorläufiger Versuch einer Gruppierung (in diesem Archiv, VII 1904, 117) mannigfacher Erweiterung und Modifikation bedürfen.

An der südöstlichen Ecke des großen Palastes ist ein zweistöckiges Haus aufgedeckt worden, das offenbar einem vornehmen Manne gehörte (Evans, p. 3—13). In weniger prächtiger Ausführung und kleinerem Maßstabe ähnelt es den Wohnräumen des Palastes. Unter den nicht sehr zahlreichen Einzelfunden sind für

---

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Besonders wichtig ist der (durch eine Notiz der „*Times*" mir bekannte) Fund eines großen Fürstengrabes, des ersten, das bei Knosos entdeckt wurde: es hatte quadratischen Grundriß und hohe Wölbung. Trotzdem es leider zerstört und geplündert ist, lehrt eine Reihe von Funden kretisch-mykenischer und ägyptischer Herkunft, daß hier eine Gruft der Fürsten von Knosos bestand; eine solche fehlte bisher, um das Gesamtbild dieses Herrschersitzes vollständig zu machen.

uns wichtig: 1. eines jener gehörnten Kultgeräte, wie sie Archiv VII 127 u. s. beschrieben sind: hier aus Stein (H. 19 cm, Br. 20 cm) und ohne das Zapfenloch, welches die Exemplare der knosischen Hauskapelle (Archiv VII 128, Fig. 7) zeigen. Es stand auf einer Schicht von Tonscherben, die eine kleine Plattform bildeten. — 2. Ein „Opfertisch" (vgl. Archiv VII 121) aus bemaltem Stuck, mit sechs Füßen und einer ovalen Höhlung. — 3. In einem Zimmer, dessen Decke von einem steinernen Pfeiler gestützt war, stand neben diesem Pfeiler eine kleine gestufte pyramidale Basis, welche nach analogen Darstellungen (Archiv VII 129—130; vgl. Brit. Sch. Ann. IX 326) den Schaft eines Doppelbeils getragen haben mag. Von dem Pfeiler zur Wand läuft ein niederes Postament, das steinerne Untersätze für Vasen trägt, und in der Nähe lag ein elfenbeinerner Knoten, dessen religiöse Bedeutung durch ähnliche Funde[1] bezeugt ist. Der ganze Raum, dessen Mittelpfeiler Evans auch sakrale Geltung beimißt, dürfte demnach eine Hauskapelle gewesen sein.

Im Nordwesten des Palastes ist ebenfalls ein neues Gebäude freigelegt worden, das einen Anbau des Palastes darzustellen und nicht ohne sakrale Bedeutung zu sein scheint (Evans, p. 112—130): wenigstens fanden sich hier Vasen der älteren kretischen Gattung mit aufgemalten Doppelbeilen[2], zwei kleine Hörnersymbole aus Bronzeblech (Miniaturgerät) und eine Achatgemme mit der bekannten Darstellung des Doppelbeils auf dem Nacken eines Stieres (Archiv VII 125). Von einer schönen skulpierten Vase aus Steatit ist leider nur ein Fragment erhalten (Evans, p. 129), auf dem eine Prozession von Jünglingen mit Schalen dargestellt ist. Im Hintergrunde steht auf einer Mauer, zwischen zwei Pfosten, ein gehörntes Symbol, wie auf dem ähnlichen Relief Archiv VII 145.

Geradezu eine „Königliche Villa", wie sie ja auch in Phaistos neben dem Palaste existierte, hat Evans (p. 130—153) im Flußtale östlich vom Palasthügel von Knosos entdeckt: es ist ein kleiner Bau, der an Sorgfalt und Feinheit der Ausführung alle zeitgenössischen Anlagen übertrifft. Die wenigen Gegenstände, welche der Plünderung entgangen, zeugen von fürstlicher Pracht. Besonders bedeutsam aber ist die Disposition des Hauptsaals, mit seiner erhöhten Estrade[3], auf der ein steinerner Thron in einer Nische stand (Evans, pl. 1, p. 145), und seiner, von zwei Säulen zwischen Anten getragenen Vorhalle, aus der drei Flügeltüren in

[1] Zusammengestellt bei Evans, p. 7—9; auf der im *Archiv* VII 148, Fig. 31 abgebildeten knosischen Gemme erkenne ich doch ein Gewand, keinen Knoten.

[2] Auf einem Fragment sieht man das Doppelbeil auf einem gehörnten Gerät aufgepflanzt, und zwar mit Blättern am Schafte, die an den bemalten Sarkophag von Phaistos (*Archiv* VII 130) erinnern.

[3] Sie ist abgeschlossen durch eine hohe steinerne Brüstung, auf der, jederseits der Stufen, welche zum Throne führen, eine Säule stand.

den Hauptsaal führten. Evans hat sehr richtig betont, daß wir hier gleichsam das Urbild einer Basilika vor uns haben, mit dem tribunal, nebst cancelli und exedra, und der Dreiteilung der Schiffe. Wenn wirklich, wie es scheint, die Basilika sich aus dem altorientalischen Königspalast entwickelt hat, so wäre dieser Bau in Knosos wohl ein uralter Vorläufer, ein Ableger desselben Stammes.

Ein Prototyp des späteren griechischen Theaters darf man in den Stufenreihen erkennen, die neben dem Haupteingang des Palastes einen geräumigen Spielplatz auf zwei Seiten umschlossen (Evans, p. 99—112). Eine ähnliche Anlage war uns schon aus Phaistos bekannt (Archiv VII 139, vgl. 145 und Fig. 26): dort, wie an dem neuentdeckten knosischen Bau, ist von der Rundung des hellenischen Theaters noch keine Spur. Eine Art von Bastion in der Ecke der beiden Stufenreihen in Knosos mag eine königliche Loge getragen haben: der ganze Bau konnte 400—500 Zuschauer fassen. Evans erinnert mit Recht an den χορός, den Daidalos für Ariadne in Knosos schuf (Ilias, Σ 591), sowie an die Sage, daß die Königstochter Theseus zuerst bei den Spielen in Knosos geschaut und geliebt habe.[1]

Der wichtigste Fund der Ausgrabung aber sind unzweifelhaft ein Paar tiefer Gruben, welche in einer der Magazinkammern westlich vom großen Mittelhofe des Palastes aufgedeckt wurden (Evans, p. 35—94, Plan p. 37): sie bilden offenbar die favissae eines Heiligtums, das der Hauskapelle im Osten des Palastes (Archiv VII 127) entsprach. Die Lage dieses Heiligtums wird angedeutet durch eine Reihe von Siegelabdrücken mit Bildern der löwenbewachten Göttin (Archiv VII 153); diese fanden sich dicht neben der Kammer der favissae, in einer großen, dem Hofe zugewandten Nische, und vor dieser Nische stand auf dem Hofe ein Altar, der größte bisher in Knosos aufgedeckte.

Im Inhalt der beiden, mit Steinplatten ausgelegten Gruben lassen sich zwei Schichten scheiden: oben eine Menge von Vasen der bemalten kretischen („Kamáres“-) Gattung, darunter Opferreste (Hirschhörner, Korn), kleine steinerne „Opfertische“[2], eine Unzahl bunt bemalter Seemuscheln und eine Reihe kostbarer Votivgegenstände: diese letzteren waren wohl meist in prächtigen hölzernen Kästen geborgen, von deren Verkleidung (aus Kristall, Fayence, Silber- und Goldblech) zahlreiche Reste übrig sind.

Von diesen Votiven entbehren einige besonderer religiöser Bedeutung: so eine große Zahl von Perlen und dekorativen Plättchen aus Fayence (Evans, p. 63—70), zum Teil von großer Schönheit, und sieben wundervolle Väschen aus demselben Stoffe (Evans, p. 72—74). Einige Fayenceplatten mit säugenden Kühen und

[1] Philochoros bei Plutarch. *Thes.* 19.
[2] Evans, p. 41; genau entsprechend denen aus der diktaeischen Höhle, *Brit. Sch. Ann.* VI 114, pl. 11.

Ziegen (Evans, pl. 3) sind wahre Meisterwerke der Plastik und stellen wohl ebenso die Bilder der Opfertiere dar wie dieselben Tiere auf Gemmen der diktaeischen Höhle (Archiv VII 122). Auch in unseren favissae sind Abdrücke von Gemmen zahlreich vertreten: sie zeigen ebenfalls mehrfach Rinder und Ziegen, zum Teil säugend; daneben verschiedenartige Symbole, Pflanzen, Vögel (Eulen, Tauben, Enten), Skorpione, Hundsköpfe, Löwen, Fische, Muscheln[1] (Evans, p. 55—56); ferner eine der häufigen Darstellungen des Akrobaten über dem Stier, eine Göttin mit Lanze und Helm von ihrem Löwen begleitet (vgl. Archiv VII 152—153), einen bewaffneten Gott (Helm, Lanze, Schild) mit seiner Löwin (Evans, p. 59) und endlich das merkwürdige Bild eines Mannes auf einem Nachen, den ein aus dem Meere aufsteigendes Ungetüm anfällt (Evans, p. 58). Einige Siegel zeigen ein einfaches, griechisches Kreuz (Evans, p. 90): und da sich in derselben Grube ein großes Kreuz aus grau-weißem Marmor befand[2], darf man es vielleicht als Kultsymbol fassen.

Wichtiger noch sind drei Frauenfiguren aus bemalter Fayence, von vortrefflicher Arbeit. Die größte (Evans, p. 75—76) trägt einen langen Rock, eine Art doppelter Schürze, eine enganliegende Jacke, die, vorn offen und verschnürt, die Brüste freiläßt, und eine hohe spiralförmig gewundene Mitra. Eine Schlange hält sie an Kopf und Schwanz in ihren vorgestreckten Händen, während der gefleckte Leib des Tieres sich um Arme und Schulter der Göttin ringelt. Zwei andere Schlangen dienen ihr, verschlungen, als Gürtel; davon schlingt sich die eine noch bis zu ihrem rechten Ohr empor, die andere über das linke Ohr bis zur Spitze der Mitra, über der ihr Kopf erscheint. Daß diese schlangenumzüngelte Frau eine Göttin sei, kann nicht zweifelhaft sein;[3] weniger sicher ist dies bei zwei anderen, leider arg zerstörten Frauenfiguren (Evans, p. 77—79)[4] wenig kleineren Maßstabs: die besser erhaltene (aber auch kopflose) ist der Göttin ähnlich gekleidet. Nur trägt sie statt der Schlangen einen Metallgürtel und hält eine kleine Schlange in der Rechten (der linke Unterarm fehlt). Evans vergleicht die Idole der knosischen Kapelle (Archiv VII 131), die Göttin mit der Taube auf dem Kopfe, den Adoranten, der ihr eine Taube bietet: ebenso brächten hier zwei anbetende Frauen der Schlangengöttin ihr heiliges Tier dar. Wie dem auch sei, waren jedenfalls der Göttin die zwei bunt bemalten Gewänder und

[1] Vgl. die Tritonmuschel, in welche eine Frau vor einem Altar bläst, auf der Gemme *Archiv* VII 137.

[2] Evans, p. 91. H. 22,2 cm. Rückseite rauh, also in eine Wand oder sonstwie eingelassen; dies spräche gegen die Verwendung als Kultobjekt. Ein kleines Kreuz aus Fayence war schon 1901 gefunden worden (Evans, p. 93), ein goldenes im Palast von Mykenae, Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1897, Taf. 13, 26.

[3] Vgl. die rohen Idole ähnlicher Bedeutung, *Archiv* VII 132.

[4] Geringe Reste von anderen menschlichen Figuren sind erhalten.

die beiden Gürtel aus Fayence geweiht, die in derselben Grube gefunden wurden (Evans, p. 82; Höhe des ganz erhaltenen Gewandes 23 cm). Sie waren zum Aufhängen bestimmt und gehören zu den wichtigsten Teilen dieses so überraschenden Fundkomplexes. Unwillkürlich denkt man daran, diese heiligen Peploi der Schlangengöttin auf die vorgestreckten Arme zu legen. Evans hat, natürlich rein hypothetisch, alle diese Votiva um das marmorne Kreuz gruppiert (p. 92), so wie in der östlichen Kapelle die Doppelbeile das vornehmste Kultsymbol bilden (Archiv VII 128); er knüpft an die Ähnlichkeit der beiden kleinen Heiligtümer wichtige Erörterungen, auf die wir hier noch nicht eingehen können. Wir können nur hoffen, daß uns der unermüdliche Forscher bald die neuen Schätze des letzten Jahres bescheren möge. **Georg Karo**

Ausgrabungen im östlichen Kreta

Während Arthur Evans in Knosos den Königspalast freilegt, vervollständigt die englische Schule unter R. C. Bosanquets bewährter Leitung unsere Vorstellung einer altkretischen Stadt. Bei Palaikastro, an der Ostküste der Insel, hoffte er die Reste des diktaeischen Zeustempels, des sacralen Mittelpunktes von Kreta in historischer Zeit, zu finden.[1] Statt dessen entdeckte er die Reste einer Stadt, die ausschließlich der „altachaeischen“ Zeit angehört, und mit ihren Straßen, insulae und Häusern ein besseres Bild von den städtischen Anlagen des II. vorchristlichen Jahrtausends bietet, als wir es bisher überhaupt besaßen. Über die ausgedehnte Nekropole, mit ihren interessanten Massengräbern für das Volk, und den Kammergrüften der Vornehmen, hat Bosanquet schon im Vorjahre berichtet.[2] Nun geben er und seine Mitarbeiter uns eine genauere Beschreibung der Stadt und der Einzelfunde, unter denen wenig religiös Bedeutsames erscheint.[3]

Um so wichtiger ist ein auf dem benachbarten Hügel von Petsofà gemachter Fund eines Heiligtums, das J. L. Myres (a. a. O. 356—387, pl. 7—13) eingehend behandelt.

[1] Den Anstoß gaben eine früher hier gefundene Giebelsima aus Terrakotta des VI. Jahrh. (im Museum von Candia) und eine Inschrift, welche einen Schiedsspruch zwischen den kretischen Städten Itanos und Hierapytna enthält, und wohl in dem Tempel aufgestellt war, zu dessen architektonischem Schmuck jene Traufrinne gehörte (Dittenberger, *Sylloge inscr. gr.*[2] II 929). Spuren eines kleinen hölzernen Tempels scheinen denn auch in diesem Jahre gefunden zu sein, an eben der Stelle, von der jene Terrakotten stammen; *Brit. Sch. Ann.* IX 280.

[2] *Brit. Sch. Ann.*, 1901—1902. VIII, 286—316, pl. 15—20.

[3] *Brit. Sch. Ann.*, 1902—1903. IX, 274—387, pl. 6—13. Vier der bekannten gehörnten Kultgeräte, davon eines ganz klein, p. 280, Fig. 2; vier Doppelbeile aus dünnem Bronzeblech, unbenützbar, also Kultsymbole, drei groß (ca. 25 cm), eines klein (5 cm), p. 280, 333. Ein „Opfertisch“ aus Steatit, p. 337. Pithos mit menschlichen Gebeinen, auf der Außenseite ein Doppelbeil graviert, p. 340.

Auf einer kleinen Terrasse, von Stützmauern eingeschlossen, wurde hier eine Brandopferschicht aufgedeckt, die eine große Zahl von kleinen votiven Terrakotten enthielt. Die Schicht scheint immer wieder geglättet und dabei viele Terrakotten zerbrochen worden zu sein; auch sind viele dadurch unvollständig geworden, trotzdem das ganze Depot seit altachaeischer Zeit unberührt geblieben ist. Myres erinnert treffend an den Brandopferaltar des Zeus in Olympia, und an eine ähnliche Schicht im Haupttempel von Idalion auf Cypern. In Petsofà sind daneben Reste von zwei oder drei kleinen Kammern gefunden worden, leider zu geringe Reste, als daß ihre Bestimmung zu erkennen wäre. Sie scheinen ein wenig jünger zu sein als die Opferschicht, die sie zum Teil verdecken.

Unter den Terrakotten treten vor allem die Menschenbilder hervor (Höhe 10—22 cm): 1. Frauen in gegürtetem Chiton, der, wie an den Figuren von Knosos (oben S. 147) die Brüste freiläßt, auf dem Kopfe eine sonderbare hohe, spitze Haube oder Mitra (pl. 8, 11); die Arme sind allesamt gebrochen, sie scheinen adorierend vorgestreckt zu sein. 2. Männer, nackt bis auf Lendentuch und Gürtel, an dem ein kurzer breiter Dolch hängt. Die mit hohen weißen Stiefeln bekleideten Füße stehen auf einer runden oder viereckigen Basis, die geballten Fäuste sind auf die Brüste gelegt (pl. 9—10). Offenbar sind Männer wie Frauen Adoranten, die ihr Bild der Gottheit weihen. Daß diese besondere Heilkraft besaß, bezeugen ferner die zahlreichen menschlichen Glieder, Arme, Beine, Hände, auch halbe Körper und Rümpfe, die einst aufgehängt waren, wie kleine Löcher am oberen Ende beweisen (pl. 12).

Endlich sind auch eine Unzahl kleiner Tierbilder gefunden worden (pl. 13), und zwar nicht nur nützliche, deren Opfer ohne weiteres verständlich ist (Ochsen, Ziegen, Widder, Eber, Hunde, Hasen), sondern auch Raubzeug wie Füchse oder Wiesel und Igel, deren besondere Bedeutung uns dunkel bleibt (vgl. dazu Myres, p. 381—382). Auch Schildkröten und Igel kommen vor, und endlich fehlen auch kleine Nachbildungen von Stühlen, Kannen und Schalen nicht, sowie zahlreiche kleine Tonkugeln und ein Glied einer Halskette aus Doppelspiralen (pl. 13, 74).

Sämtliche Terrakotten sind roh modelliert und gehören der älteren Periode der einheimisch-kretischen („Kamáres“-) Keramik an. Bedeutsam ist das Fehlen der Doppelbeile und Schlangen, die in Knosos und Dikte eine so große Rolle spielen. Es scheint hier ein Temenos, ein primitiver Brandopferaltar einer lokalen Heilgottheit aufgedeckt zu sein, von deren Wesen und Kultus wir gerne mehr wüßten.[1]

G. Karo

[1] Die votiven Glieder sind die ältesten Spuren einer Heilgottheit, die wir besitzen, die Prototypa der in späterer Zeit so häufigen Weihungen an Asklepios. Sie führen diesen Ritus um ein volles Jahrtausend höher hinauf, als wir bisher ahnen konnten. — Bei dem Petsofà benachbarten

Phrygisches

Über die von meinem Bruder Gustav und mir im Sommer 1900 in Gordion vorgenommenen Ausgrabungen haben wir ausführlich in dem gleichnamigen Buche[1] berichtet, aber gern folge ich einer Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift, das religionsgeschichtlich Wichtige aus unseren Funden hier kurz zu wiederholen.

Ich beginne mit dem an Umfang und Erfolg unbedeutenderen Teil unserer Arbeiten, den Grabungen auf dem Stadthügel. Hier haben wir architektonische Reste gefunden, die sich mit ziemlicher Sicherheit einem kleinen giebelgeschmückten Tempel zuweisen lassen. Lage und Alter des unscheinbaren Baues machen es wahrscheinlich, daß dies jener Zeustempel ist, in dem Alexander den sagenberühmten Knoten löste. Das Gebäude maß nur 8,80 × 5,30 m und war durch eine Quermauer in zwei Räume geteilt. Das Mauerwerk bestand aus Lehmziegeln auf Bruchsteinsockel und war mit Terrakottaverkleidungen verziert, auch Säulen und Stirnziegel waren aus Terrakotta. Auf diesen Ziergliedern, von denen im ganzen 53 Fragmente gesammelt wurden, finden sich in flachem Relief mit vielfachen Farbspuren geometrische Muster, Palmetten- und Rankenornamente, Sphingen, Löwen, Stiere, Antilopen und als einzige menschliche Darstellung eine Hirschjagd. Alle menschlichen, tierischen und pflanzlichen Motive berühren sich auf das engste mit ostgriechischen Werken des 6. Jahrhunderts v. Chr., es sind treue Nachahmungen jonischer Vorbilder, während die geometrischen Muster genau so an den großen phrygischen Felsfassaden wiederkehren. Mit Hilfe der großen Felsfassaden ließ sich ein Rekonstruktionsversuch der Tempelfront wagen, bei welchem unter Verwendung aller Terrakotten ein jenen Fassaden fast völlig entsprechendes Bild erzielt wurde. Damit ist die mehrfach erörterte Frage nach Bestimmung, Stil und Zeit der phrygischen Felsdenkmäler im wesentlichen so entschieden, wie ich sie schon Athen. Mitt. XXIII 80 ff. beantwortet hatte: die großen Felsfassaden mit vorwiegend geometrischer Dekoration und flachen Nischen, deren bekanntester Vertreter das sogenannte Midasgrab ist, sind nicht Gräber, sondern Kultstätten, und zwar ziemlich getreue Nachbildungen der kachelverkleideten Tempel mit Giebeldach, welche man seit etwa 600 in Anlehnung an griechische Vorbilder den Göttern zu bauen begonnen hatte. Die große Göttin des Landes, die Matar Kubile, ist ursprünglich in natürlichen Höhlen verehrt worden, deren berühmteste von Pausanias X 32, 3 erwähnte Anderson neuerdings in der Nähe von Aizanoi wiedergefunden hat (Annual of the Brit. school IV 56 f.), und

Zakro haben Evans und Bosanquet in einer Felshöhlung ein paar ähnliche menschliche und tierische Terrakotten gefunden (a. a. O. 276).

[1] *Gordion, Fünftes Ergänzungsheft zum Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts,* Berlin 1904.

die prächtigen Felsfassaden sind gewissermaßen ein Kompromiß zwischen dem alten Höhlenkult und der neuen Tempelverehrung. An der Vorstellung, daß die Göttermutter und ihre Sippe im Innern der Berge thronten, hält man fest, aber man gibt nun der äußeren Felswand das Aussehen kachelgeschmückter Tempelfassaden und deutet den Eingang in das Berginnere durch eine flache Türnische an. Den sinnfälligsten Ausdruck hat diese Vorstellung in dem Denkmal Arslankaja bei Düver gefunden (Athen. Mitt. XXIII, Taf. II), wo an der Nische die geöffneten Türflügel genau in Stein nachgebildet sind und im Innern die Göttin mit ihren Löwen leibhaftig dargestellt ist. Kleinere Denkmäler derselben Art, die bisher weniger beachtet waren, konnten wir besonders in der Nähe des Midasdenkmals feststellen. In die alten geometrischen Muster sind auch bei einigen dieser Fassaden bereits griechische Elemente, Palmettenbänder, Sphingen, Greifen eingemischt, genau wie bei dem Tempel von Gordion. Anderseits kehren auf den Tempelterrakotten auch Figuren wieder, welche die Außenseite wirklicher Felsgräber schmücken, ich nenne besonders einen Krieger in griechischer Panhoplie und gegeneinander aufbäumende Löwen, und dadurch wird die Gleichzeitigkeit dieser Gräber mit den Kultfassaden erwiesen. Diese ganze Gruppe großer Felsdenkmäler für Kult und Bestattung gehört der Zeit zwischen der Befreiung des Landes von den Kimmeriern und dem Sturz des Lyderreiches durch die Perser an, also im wesentlichen dem Ausgang des 7. und der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Erheblich mehr Zeit und Arbeit als dem Stadthügel haben wir der Nekropole von Gordion gewidmet. Von den 20 Tumuli, die sich im Osten des Stadthügels erheben, haben wir fünf ausgegraben; den größten von allen, der rund 52 m hoch ist, mußten wir leider uneröffnet lassen, weil für seine Untersuchung weder unsere Zeit noch unsere Geldmittel ausreichten. Unter den von uns ausgegrabenen sind drei, die Nummern III, IV und II, Bestattungsgräber, die beiden anderen (Nr. I und V) Brandgräber. Der größte, 23 m hohe Tumulus (Nr. III) ist zugleich der älteste und der reichste; seine Errichtung läßt sich auf die Wende des 8. und 7. Jahrhunderts bestimmen. Die Konstruktion des ganzen Tumulus ist mit größter Sorgfalt und Mühe ausgeführt worden.[1] Es wurde zunächst in dem gewachsenen Boden eine $1^1/_2$—2 m tiefe Grube ausgehoben und, um einen durchaus trockenen Untergrund zu gewinnen, eine starke Schicht kleiner Steine darin ausgebreitet. Auf dieser Unterlage wurde dann ein im wesentlichen oberirdischer Bau aus starken Holzbalken errichtet, welcher einen zur Beisetzung dienenden Raum von 3,70 m Länge, 3,10 m Breite und

[1] Bei der Eigenart dieser Grabanlagen schien es mir gut, ihre Konstruktion etwas ausführlicher, meist im wörtlichen Anschluß an die Darstellung meines Bruders, *Gordion,* S. 40 ff., zu beschreiben.

1,90 m Höhe (alle Maße im Lichten) umschloß. Der verhältnismäßig sehr großen Stärke der Wände (0,60—0,70 m) entsprach die der Decke, welche aus einer unteren quer und einer oberen längs laufenden Balkenlage zusammengesetzt war. Die so hergestellte Grabkammer, die nach außen das Bild einer riesigen Kiste bot, wurde zunächst von allen Seiten mit einem Mantel kleiner Steine umgeben, um die Erdfeuchtigkeit abzuhalten; zahlreiche Topfscherben in der obersten Steinschicht machen es wahrscheinlich, daß bei oder nach der Aufschüttung des Steinhügels ein Totenopfer dargebracht wurde. Über diesen Steinmantel wurde alsdann der große Hügel aus lehmiger Erde gehäuft. Die gewaltige Erdlast hat im Laufe der Zeit doch einen Teil der Deckbalken eingedrückt und dadurch auch gerade den Sarkophag des Toten stark beschädigt. Dieser Sarkophag war eine 2 m lange, 0,80 m breite Holzkiste mit flachem Deckel und niedrigen runden Füßen, einfache Kerbmuster und Ziernägel aus Bronze bildeten seinen Schmuck. Die stark zerstörte Leiche war in drei linnene Gewänder von verschiedener Feinheit gehüllt; eins derselben zeigt einen mit Indigo gefärbten Streifen. Die Gewänder wurden durch bronzene Bogenfibeln zusammengehalten, doch ist es zweifelhaft, ob alle 42 in dem Sarg gefundenen Fibeln wirklich an dem Gewand angebracht waren. Auf der Brust trug der Tote einen plattenartigen Schmuck aus Leder mit dünnen Bronzebeschlägen, der keinesfalls als Schild oder Koller aufgefaßt werden kann und wohl mit den *προστηθίδια* zusammengebracht werden muß, mit welchen nach Pol. XXII 18, 4 die *Γάλλοι* der Kybele bei ihrem Zusammentreffen mit Manlius Volso im Jahre 189 geschmückt waren. Innerhalb des Sarges fanden sich sonst an Beigaben nur noch zwei Stücke Roheisen, ein rundes von nicht ganz 5 kg Gewicht und ein viereckiges von etwas über $2^1/_2$ kg, beide lagen am Kopfende. Die übrigen sehr reichen Beigaben lagen in der Grabkammer zur Seite des Sarges; ich nenne nur die wichtigeren: es fanden sich aus Holz eine Kline, zwei Stühle, leider nur in Trümmern, eine Schale, ein dünner gebogener Stab mit blütenartiger Endung, der vielleicht als Attribut des Toten aufzufassen ist, und ein Quirl; aus Eisen mehrere Dreifüße, ein Kohlenkratzer, zwei Feuerzangen, einige Kesselstützen; aus Bronze 6 Kessel, deren größter 2,68 m Umfang hat und mit Deckel versehen ist, 5 Becken, von denen eines Räucherpulver enthielt, 27 Schalen, 3 Kannen, 1 Schöpfkelle, 1 Feuerkratzer, 1 kleineres Gerät unsicherer Bestimmung und 1 fragmentarischer Spiegel; aus Ton 2 große Vorratsgefäße, deren eines, 0,70 m hohes, eine große Menge quarkartiger Butter künstlich mit einem Pflanzenfarbstoff gefärbt enthielt, 3 Schnabelkannen, 4 bauchige Kannen, 15 Siebkännchen, 7 becherartige Töpfe, dazu einige Deckel, 11 Trinkschalen, 2 bauchige Kessel mit beweglichen Ringhenkeln (genaue Nachbildungen der Bronze-

kessel), 1 Teller, 1 Dreifuß mit Becken. Von diesen Gefäßen wurden 42 in dem größten Bronzekessel gefunden, und diese bilden, wie sich namentlich aus der Kombination von Nachrichten des Xenophon und Archilochos mit der eigentümlichen Bildung der Siebkännchen erweisen ließ, ein vollständiges Bierservice. Die feineren Exemplare sind teils mit matter Farbe sorgfältig bemalt, teils in vorzüglicher Bucchero-Technik hergestellt. Zu beachten ist, daß bei fast allen Arten von Gefäßen, die zu diesem Service gehören, die Siebenzahl wiederkehrt.[1] Der ganze Grabinhalt ist ausschließlich auf das materielle Wohlergehen des Toten im Jenseits berechnet, Waffen fehlen vollständig. Die Größe und der reiche Inhalt des Grabes erweisen den Reichtum und den hohen Rang des Toten, in dem man wegen seines Brustschmuckes vielleicht einen Priester sehen darf. Griechischer Einfluß ist noch nirgends nachzuweisen, dagegen besteht ein lebhafter Handelsverkehr mit Cypern, von woher sämtliche Bronzen importiert sind.

In Anlage und Inhalt steht diesem Tumulus nahe der kleine, nur ganz wenig jüngere Nr. IV, jedoch ist er in jeder Hinsicht viel einfacher und bescheidener. Scherben groben Tongeschirrs machen es wahrscheinlich, daß auch hier nach Schließung des Grabes Totenopfer dargebracht worden sind.

Rund 100 Jahre jünger ist Tumulus II. Auch hier ist die Leiche in einer hölzernen, von Steinen umgebenen Grabkammer in einem Sarkophag beigesetzt worden. Von diesem Sarkophag haben sich nur reiche Elfenbein-Inkrustationen und Zierleisten erhalten, die nach Ausweis der als Werkzeichen benutzten Buchstaben aus Korinth stammen. Die Beigaben sind verhältnismäßig sehr dürftig, bei der starken Zerstörung der Grabkammer ist es auch bei manchen Gegenständen zweifelhaft, ob sie in das Grab mitgegeben oder erst bei Totenopfern verwendet worden sind. Möglicherweise in die Kammer gelegt waren einige kleine Gegenstände aus Elfenbein, ein glattes Alabastron (0,47 m hoch) aus orientalischem Alabaster, ein Stück Bernstein, einige Gefäße einheimischer Technik und eine bauchige Kanne aus Milet. Sicher bei Totenopfern benutzt und dann zerbrochen sind ein wahrscheinlich aus Naukratis stammendes Alabastron (0,44 m hoch) aus orientalischem Alabaster, dessen Oberteil die Gestalt einer löwenhaltenden Göttin hat, und eine milesische Amphora, denn die Bruchstücke beider Gefäße wurden teils in, teils außerhalb der Beisetzung gefunden. Weitere Reste von Totenopfern sind zahlreiche Tierknochen, darunter ein Schweinekiefer. Auch von den menschlichen Gebeinen, die außerhalb der Beisetzung zutage kamen, ist vielleicht ein zwischen der Steinpackung gefundener Schädel als Totenopfer aufzufassen,

[1] Eins der Siebkännchen ist außerhalb des Kessels gefunden und wohl als Ersatzstück anzusehen.

andere menschliche Gebeine, die zum Teil von rohen Steinpackungen umgeben waren, sind sicher Sonderbestattungen. Die Knochen eines ausgetragenen, aber jedenfalls sehr bald nach der Geburt gestorbenen Kindes waren in einem großen grauen Topf mit sogenanntem Seelenloch nahe der Peripherie des Hügels verscharrt.

In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts ist man in Gordion von der Bestattung zur Verbrennung der Leichen übergegangen. In Tumulus I fanden wir zwar Vorkehrungen, die auf eine beabsichtigte Beisetzung schließen ließen, eine solche hat aber nicht stattgefunden, vielmehr stießen wir in bedeutender Tiefe auf eine Brandschicht, welche kalzinierte Knochen, Stoffreste, formlose Bronzestücke und eine Anzahl kleiner schlechter Tongefäße enthielt. Von diesen waren 4 im Lande verfertigt, 7 dagegen griechischer, mit einer Ausnahme korinthischer, Import. Die Erde dieses 12,30 m hohen Tumulus enthielt besonders viele Reste von Totenopfern, nämlich Kohlenschichten, Tierknochen, darunter solche vom Rind, zerbrochene Kochtöpfe, Scherben aus ägyptischem Porzellan und auch wieder Menschenknochen, deren Lage in einem Falle auf Menschenopfer zu weisen scheinen. Sicher als Sonderbestattung aufzufassen ist ein großer graubrauner Topf, der Asche, kalzinierte Knochen und eine absichtlich zerbrochene Kanne enthielt.

Von vornherein auf Verbrennung angelegt ist endlich Tumulus V. Auf seiner Sohle war eine 2,80 m lange, 1,20 m breite, 0,50 m tiefe Grube ausgehoben, in welcher sich geringe, stark verbrannte menschliche Reste fanden; rings herum erstreckte sich ziemlich weit nach allen Seiten eine dünne Brandschicht mit zahlreichen Tierknochen, Tonscherben, Bronzeresten. Unter den Beigaben stehen voran zwei sehr feine attische Schalen, deren eine die Signatur der Meister der François-Vase Klitias und Ergotimos trägt. Ihre Scherben sowie die einiger einheimischer Gefäße wurden teils in, teils neben der Grube gefunden und zeigen verschieden starke Brandspuren, sie sind also auf den brennenden oder halbausgebrannten Scheiterhaufen geworfen worden. In der Erde des Tumulus fanden wir wiederum Kohle, Tierknochen und daneben menschliche Knochen, die abermals den Gedanken an Menschenopfer nahelegen, da sie keinesfalls von einer Sonderbestattung herrühren können. Allerdings reichen unsere Beobachtungen bei keinem der drei Tumuli aus, um den Phrygern die sonst für sie nicht bezeugte grausige Sitte von Menschenopfern im Totenkult mit Sicherheit zu vindizieren.

Alfred Körte

Zu H. Useners Dreiheit. Die Frage, ob in Ägypten die Neunheiten aus drei ursprünglichen Dreiheiten hervorgegangen sind, oder aber die Triaden, die in den Pyramidentexten ganz zurücktreten, mit der heliopolitanischen Enneas in gar keiner Beziehung stehen, ist wohl von allen Fachgenossen dahin entschieden worden,

daß die Götterneunheit ein selbständiges Ganze bildet. Das Bestehen einer Achtheit in Hermopolis-Aschmunein neben jener heliopolitanischen Enneas, das durch das sog. Totenbuch auch für die Anfänge der ägyptischen Mythologie gesichert scheint, schien dieser Ansicht eine besondere Stütze zu leihen.

Da ist es bemerkenswert, daß in einer kürzlich (Annales du Service des antiquités IV 178 ff.) veröffentlichten Inschrift des Äthiopenkönigs Tearkos aus Medine Habu zweimal hintereinander an Stelle der zu erwartenden Neunheit eine Göttersechsheit erscheint. Der König stellt eine verfallene Mauer des Tempels wieder her als sein Denkmal für seine Väter, die sechs Herren von Jaut-Zau-Maut [Medine-Habu], die des Königs Vorfahren eben diesen 6 Göttern errichtet hatten.

An sich würde vielleicht eine Nachricht aus so später Zeit unsere Beachtung kaum verdienen. Nun ist es aber bekannt, daß gerade die Äthiopenzeit mit Vorliebe auf sehr alte Texte zurückgreift. Es kann also in dieser Sechsheit, die man doch als doppelte Dreiheit auffassen muß, sich sehr altes Gut erhalten haben. An 3 Götterpaare zu denken, ist nach dem Wortlaut der Inschrift nicht wahrscheinlich — es wären dann 'Götter und Göttinnen' genannt.

Finden wir aber an Stelle der Neunheit eine doppelte Dreiheit, dann wird auch für die Enneas selbst eine Entstehung aus einer dreifachen Dreiheit wahrscheinlich. Daß diese Entstehung in der uns allein bekannten späteren Zeit des alten Reichs völlig vergessen ist, wäre nur ein weiterer Beweis für das hohe Alter der ägyptischen Mythologie.

Vielleicht finden andere Fachgenossen bei gelegentlicher Lektüre weitere Spuren der Sechsheit. **Fr. W. v. Bissing**

Zu Nöldekes Aufsatz über Beerseba (Archiv VII, 340 ff.) gestatte ich mir folgendes hinzuzufügen. Der Zahl Sieben bei den Semiten entspricht bekanntlich im Deutschen öfters die Zahl Neun, und zu Siebenbrunn stellt sich Neunbrunn. Im alten Braunschweig-Lüneburg gibt es drei Dörfer des Namens N e g e n b o r n, zwei am Solling und eins bei Burgwedel. Und in der Nähe von Göttingen entspringt eine Quelle des gleichen Namens. Sie wird von Bürger erwähnt, ist freilich in der mir vorliegenden Ausgabe seiner Gedichte zu R e g e n b o r n entstellt.

Dieser Negenborn bei Göttingen, den ich von Augenschein kenne, ist nun aber nur ein einziger starker Quell. Und das ist wichtig, da es sich mit dem Alttestamentlichen in Beerseba ebenso verhält. Denn nach Genesis 21 hat es seinen Namen von sieben S c h a f e n, die Abraham dort opfert, nicht von sieben Brunnen. Auch nach Gen. 26 ist es nur ein einziger Brunn, den die Knechte Isaaks graben, nachdem sie vorher drei andere und anders benannte gegraben haben; und der Name wird auch nicht als Siebenbrunn gedeutet, sondern als S c h w u r brunn. In Wahrheit

bedeutet es allerdings Siebenbrunn. Aber die Sieben ist nicht im eigentlichen Sinne pluralisch, sondern sozusagen superlativisch. Es ist ein Überbrunn, der so viel Wasser gibt wie sieben. Ähnlich im Plattdeutschen negenklok = überklug.

Ich mache noch darauf aufmerksam, daß es im französischen Afrika, in Oran, auch ein Ain al Arba gibt, d. i. Vierbrunn.

Wellhausen

Man muß bei den vorstehenden Bemerkungen unwillkürlich an die Enneakrunos zu Athen denken. Thukydides sagt freilich II 15 *καὶ τῇ κρήνῃ τῇ νῦν μὲν τῶν τυράννων οὕτω σκευασάντων Ἐννεακρούνῳ καλουμένῃ, τὸ δὲ πάλαι φανερῶν τῶν πηγῶν*[1] *οὐσῶν Καλλιρρόῃ ὠνομασμένῃ.* Wenn Peisistratos wirklich das Wasser aus neun Röhren laufen ließ, so geschah das gewiß nicht darum, weil neun Quellen zu fassen gewesen wären, die auch sicher weder am Ilisos noch am Westabhang der Burg bei der Dörpfeldschen Enneakrunos vorhanden gewesen sind. Warum also gerade der „Neunbrunn?" Es wird auch vor Peisistratos im Volke der Name *Ἐννεάκρουνος* vorhanden gewesen sein, was anzunehmen durch die Angabe des Thukydides, der ja in solchen Dingen peisistratischer Zeit auch nur Volkstradition widergeben kann, nicht verboten ist. In unserem Falle also könnte sich der volkstümliche Superlativ der Neunzahl an einem bestimmten Punkte in den wörtlichen Plural verwandelt haben.[2] Oder aber der dem Volke sonsther geläufige Name *Ἐννεάκρουνος* für einen „Überbrunnen" wurde jetzt die Bezeichnung der gewaltigen peisistrateischen Brunnenanlage.

Albrecht Dieterich

Schützende Wunderkleider. In meiner soeben erschienenen Abhandlung „Die Phaiakenepisode in der Odyssee" (Videnskabs-selskabets skrifter II, 1904 Nr. 2, Christiania) habe ich S. 26 vermutet, daß Odysseus ursprünglich in den Kleidern, die ihm Kalypso geschenkt hat, gerettet worden sei; dies sei später durch den Schleier Leukotheas ersetzt worden. Drei Belege für eine solche wundertätige Kraft von Wunderkleidern oder Märchenhemden, die den Schwimmer am Ertrinken hindern, kann ich jetzt durch die Güte Moltke Moes aus der altnordischen Literatur anführen: 1. In Ǫrvar Odds Saga c. 11 (= Fornaldar Sögur Norðrlanda ed. Rafn II S. 198) bietet ein wunderschönes irisches Weib dem Odd ein Hemd an, in welchem er nie frieren wird, weder auf dem Lande noch am Meere, nie während des Schwimmens ermüden,

---

[1] *πηγαί* bedeutet das Gewässer, die Wasserläufe, nicht die „Quellen", s. v. Wilamowitz *Euripides Herakles* II² 94.

[2] Diels erinnert bei Gelegenheit seiner Belege für die heilige Neunzahl auch „an die zur Lustration verwandte Enneakrunos", *Sibyll. Blätter* 41, 3. Der „volkstümliche" und der sakrale Gebrauch der Neunzahl bedingt sich natürlich fortwährend gegenseitig und hat in ähnlicher Weise gleiche Gründe wie bei der Dreizahl.

das ihn gegen Feuer, Hunger und Schwerthieb schützen wird (cf. Boer Die Ǫrvar Odds Saga 1888, S. XXXV). 2. In Halfdanar Saga Brönufostra c. 8 (= Fornaldar S. N. III S. 576) will die Brana dem Halfdan ähnliche Kleider geben, die ihm auch die Liebe der englischen Prinzessin verschaffen wird, wenn sie unter ihrem Kopfkissen während des Schlafes liegen. 3. Þorsteins Saga Boejarmagns c. 3 (= Fornmanna Sögur III S. 179f.) bietet ein Zwerg ein ähnliches Märchenhemd an, das dem Kämpfenden und dem Schwimmer in gleicher Weise nützlich ist. — Im Eddaliede Goþrunar hvǫt heißt es von Gudrun, daß sie nach der Ermordung Atles zur See ging um sich das Leben zu nehmen, konnte aber nicht ertrinken (Einl. u. Str. 13) — daran waren vielleicht ihre Kleider schuld?

Kristiania **S. Eitrem**

Der Ohrschmuck der Griechen und Etrusker von Karl Hadaczek, mit 157 Abbildungen, Wien 1903, Alfred Hölder. Diese durch Sorgfalt und den Reichtum ihrer Abbildungen ausgezeichnete Schrift, deren Verfasser es vergönnt war, auf ausgedehnten Reisen die Museen des Südens durchweg kennen zu lernen, ist für den Religionshistoriker nicht unwichtig, sofern das behandelte Material wohl größtenteils aus Gräbern stammt. Da es ein Hauptzweck des Verfassers ist, die Chronologie der Schmucksachen auf einen sicheren Boden zu stellen, so wird auch die Datierung und Bestimmung der Gräber sowie der in ihnen zu beobachtenden Riten durch diese Arbeit gefördert werden. **L. Deubner**

Conze, Reise auf der Insel Lesbos S. 57 teilt die kurze Grabinschrift einer *Ζωσίμη* mit, unter der sich das ganze Alphabet *Α—Ω* eingegraben findet. Die apotropäische Bedeutung des Alphabets wird besonders klar durch die Parallele der Verfluchungen auf Grabinschriften, Ath. Mitt. 27 (1902) 261f. Die genannte Inschrift verzeichnet auch Anagnostis *ἡ Λεσβιάς* S. 121 (Conze a. a. O.)

L. Deubner

In der Ztschr. f. öst. Volksk. X (1904) S. 108 macht C. Reiterer Mitteilungen über ein Fragment des sog. Kulmoni-Segens aus Donnersbachwald (in den Niedertauern). Dies Fragment enthält neben anderen Segen „Buchstaben, gegen die Pest zu tragen".

L. Deubner

Ex-voto an Asklepios

Herr V. Stais, Direktor des Zentralmuseums in Athen, übersandte mir freundlichst die beiden Photographien, nach denen die beigegebene Tafel angefertigt ist, und ich habe ihm besonders zu danken für die Erlaubnis der Veröffentlichung. Über die Provenienz der Stele gab er mir folgende Angabe, die alles sage, was man darüber wisse: *Tout près à l'hôpital militaire, près du théâtre du Dionysos, en ouvrant des fondaments pour une maison (le propriétaire est Ἠλίας Βοθνόπουλος)*

on a trouvé cette stèle en trois morceaux comme vous le voyez dans la photographie. Die folgende Erklärung hat W. Amelung in Rom auf meine Bitte geschrieben. Mir sei es hier nur erlaubt, die eine Frage hinzuzufügen: hat die Haltung der Finger der linken Hand, namentlich die Pressung des Daumens über die eingebogenen anderen Finger nicht doch eine besondere Bedeutung (Plin. h. n. 28, 25)? Albrecht Dieterich

Das eigenartige kleine Monument wurde bereits von Schrader in den athenischen Mitteilungen (1904, S. 212) beschrieben; ich entnehme seinen Worten folgende Einzelheiten: Das Ganze bildet einen viereckigen Marmorpfeiler, der unten abgebrochen, oben etwas beschädigt ist; seine Höhe ist 2,39 m, seine Breite unten 0,22 m, seine Tiefe ebenda 0,16 m; oben ladet der Pfeiler nach den Seiten hin aus, so daß er sich zu 0,26 m verbreitert; dies breitere Stück ist 0,48 m hoch. An der Vorderseite des schmäleren Teiles ist eine aufwärts ringelnde Schlange in Relief dargestellt; an der des breiteren ist mit zwei Eisenstiften eine Sandale befestigt, die Spitze nach unten; Einarbeitungen bezeichnen die Stellen, an denen die Riemen und die Fersenkappe befestigt wurden; auf der Sohle ist ein bärtiger Mann in Relief dargestellt; er steht auf einer schmalen Bodenleiste nach rechts im Profil, ist mit dem Himation bekleidet — im Haar scheint ein Kranz oder Band angedeutet — und erhebt die Rechte adorierend; die geschlossene Linke hielt augenscheinlich etwas, das nur gemalt war, einen Stab oder Zweig. Zwischen Sohle und Schlange steht in flüchtiger Schrift des 4. Jahrhunderts *ΣΙΛΩΝΑΝΕΘ | ΗΚΕ*, die letzten drei Buchstaben auf der rechten Nebenseite. Gefunden wurde der Pfeiler, der sich heute im Zentralmuseum in Athen befindet, südlich vom Dionysos-Theater in der Nähe des Militärkrankenhauses. Dieser Fundort und die Darstellung der Schlange berechtigen zu dem Schluß, das Stück stamme aus dem nahegelegenen Asklepieion. Silon bat mit seiner Weihung den Gott um Heilung oder dankte ihm für die gelungene Kur. Was aber soll da die Sandale? — Schrader warnt, man solle sie nicht mit den bloßen Fußsohlen verwechseln, die sich auf Weihinschriften an Heilgottheiten häufiger finden. Wenn er aber zu dem Schlusse kommt: „Höchstwahrscheinlich liegt irgendeine sonderbare, im Tempelschlaf erteilte Vorschrift, etwa zur Heilung eines Fußübels, zugrunde", so sollte man wenigstens erwarten, daß die Sandale in ihrer Form irgendwie die Rücksicht auf einen kranken Fuß verriete; sie ist aber so durchaus normal, daß Schultze-Naumburg seine helle Freude daran haben würde. Oder meint Schrader, daß damals schon Mode und Eitelkeit die natürliche Form entstellt habe und die Priester Normalsandalen verordnen mußten?

Unsere Sandale ist nicht vereinzelt. In den Jahren 1817—1823 wurde in der Umgegend von Rom bei Tor Marancia unter vielem anderen auch eine Gruppe von Weihgeschenken an Liber gefunden, der hier als Heilgott verehrt worden ist (Biondi, Monumenti Amaranziani S. 128 ff. Taf. XLI): da sehen wir eine Marmorplatte, auf

der vertieft zwei Fußsohlen umringelt von einer großen Schlange dargestellt sind; die Inschrift lautet

KALANDIO · PRO · SVA · SALVTE · DONVM ·
LIBERO · KALLINICIANO (C I L VI 463)

Ebendort fand sich ein Marmorfuß mit reichverzierter Sandale, umwunden von einer Schlange; am Knöchel außen die Inschrift:

LIBER]O · DEO ·
SEMPE]R · VICTORI ·[1]

Aus diesem Weihgeschenk sehen wir schon, daß die Nacktheit der Füße nicht wesentlich war. Nun hat sich aber ebendort auch eine Anzahl von Tonplatten gefunden, auf denen vertieft keine Fußsohle, sondern eine Sandale dargestellt ist; beigeschrieben steht VIVAS (ein Exemplar bildet Biondi ab).

Aus den Tempeln der heidnischen Heilgötter ist dieser Brauch, Füße und Fußsohlen mit bestimmter Bedeutung darzustellen, in die Gräber der Christen übertragen worden (vgl. Kraus, Real-Enzyklopädie der christl. Altertümer I S. 546 u. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes S. 653), und, wenn dort den Fußsohlen beigeschrieben steht IN DEO, so dürfen wir das augenscheinlich mit dem VIVAS der heidnischen Tonplatten ergänzen (vgl. Kraus S. 14; Martigny S. 10f.). Auf zweien dieser christlichen Steine ist nun ebenfalls deutlich keine Fußsohle, sondern eine Sandale dargestellt: der eine ist abgebildet bei Boldetti, Osservazioni sopra i cimiterj de' SS. Martiri II cap. VII S. 419 unten (nel cimitero di Ciriaco; in der Sandale steht IN DEO), der andere bei Fabretti, Inscriptiones antiquae S. 738 Nr. 484 (in coemeterio S. Callisti; Grabplatte eines Posidonius). Wenn man im ersten Fall noch an der Exaktheit der Zeichnung zweifeln könnte, so braucht man den zweiten nur mit der Abbildung eines jüngst für das Berliner Antiquarium erworbenen Sohlenbeschlages zu vergleichen (Archäol. Anzeiger 1904 S. 27 Nr. 25), um sich von der Richtigkeit meiner Behauptung zu überzeugen.

Daraus lernen wir, daß die Sandalen mit den bloßen Fußsohlen gleichbedeutend sein müssen, und daß diese — in einigen Fällen wird, wie wir gesehen, auch der ganze Fuß dargestellt — nicht zu erklären sind aus der Sitte, der Heilgottheit ein Abbild des kranken Gliedes, in der Erwartung die Gottheit werde sich ihres Eigentums heilend annehmen, oder des gesundeten Gliedes als Dank für die vollendete Heilung zu weihen. Daß die Fußsohlen in diesem Zusammenhang keine Erklärung fänden, konnte man schon daraus erschließen, daß häufig zwei Paare nebeneinander gestellt werden, das eine mit den Fußspitzen nach oben, das

[1] CIL VI 3, wo fälschlich behauptet wird, der Fuß habe zu einer Statue gehört, und das erste Wort zu AESCVLAPIO ergänzt wird; doch empfiehlt sich Biondis Ergänzung mehr, da auf dem anderen mitgefundenen Weihgeschenk LIBERO gesichert ist.

andere nach unten. Sicherlich hat man in diesem Fall mit Recht eine Weihung pro itu et reditu angenommen; die Weihenden wollten sich das salvos ire et salvos redire sichern oder dafür danken. Und zweifellos sind daraus auch die einzelnen Paare von Fußsohlen, die einzelnen Füße und die Sandalen zu erklären (auf einem bei Passeri, Lucernae fict. II Taf. 73 abgebildeten Fuße lesen wir FAVSTOS REDIRE). Nur muß die ältere Ansicht insofern korrigiert werden, als man augenscheinlich solche Weihungen nicht für jede beliebige Reise machte, sondern nur für die Reise zum Tempel einer Heilgottheit. Isis, Serapis und Liber wurden eben in späterer Zeit als ärztliche Gottheiten verehrt (Fabretti a. a. O. S. 467 [CIL VI 572] u. 471 f.; Biondi a. a. O. S. 129; CIL VI 351)[1]; ebenso die Caelestis Urania von Karthago (Lupi, Epitaphium Severae martyris S. 68; Amelung, Die Skulpturen des vatikanischen Museums I S. 305); und natürlich wurden Reisen zu entfernten Heiligtümern in den meisten Fällen überhaupt nur unternommen, wenn man dort Heilung finden konnte, und jedenfalls war keine Reise und ihr Erfolg so bedeutungsvoll wie die, von der man die ersehnte Genesung erwartete.[2] Beim Tode dachte man von uralter Zeit an die Reise der Seele ins Jenseits; daraus allein könnte man schon das Erscheinen der Sohlen auf den christlichen Grabplatten erklären (s. Drexler a. a. O. Sp. 528 f.); und wie man bei den Heilgottheiten Genesung erhoffte, so liegt für den Christen im Jenseits das Land der Erlösung, wo alle Erdenpein ein Ende nimmt. Die Übertragung war um so leichter, als auch in der Vorstellung der Heiden die ärztlichen Gottheiten zugleich Götter der Erdentiefe waren, in der die unerschöpfliche Schatzkammer des Lebens und der unersättliche Schlund des Todes in einem Reich vereinigt lagen.

Auch die Verdoppelung der Sohlenpaare finden wir auf christlichen Grabplatten, und auch sie wird nicht gedankenlos übernommen sein, knüpft sich doch dem Christen an den Gedanken des Todes sofort der der Wiederkehr, der Auferstehung. —

Das Ex-voto des Silon hat eine Form, zu der mir keine Analogie auf griechischem Boden bekannt ist. In Rom kenne ich ein ähnliches Monument, einen Pfeiler mit Weihung an den Iuppiter Heliopolitanus aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (Amelung a. a. O. S. 279 Nr. 152 Taf. 30).

Rom **W. Amelung**

[1] Vgl. auch CIL VI 825 (Bona Dea?) und dazu Wissowa *Kultus der Römer* S. 177f.

[2] Als Weihgeschenke bei Wallfahrten hat schon Conze (*Reise auf der Insel Lesbos* S. 31ff.) die Platten mit Fußsohlen aufgefaßt. Vgl. außerdem den inhaltreichen Abschnitt in Drexlers Artikel über *Isis* bei *Roscher*, *Mytholog. Lexikon* II1 Sp. 526ff.

[Abgeschlossen am 1. Dezember 1904.]





Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den angekündigten Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Furtwängler „Charon und die Seelen auf schwarzfigurig attischer Vase“, Löschcke „Sarkophag von Abusir“, Wolters „Faden und Knoten als Amulette“, von Bissing „Ägyptische Knotenamulette“, Stengel „'Αίδης κλυτόπωλος“, Kroll „Alte Taufgebräuche“, W. Köhler „Die Schlüssel des Petrus“, Sudhaus „Über lautes und leises Beten“, Siebourg „Zwei Goldplättchen mit griechischen Inschriften aus der Sammlung C. Nießen-Köln“, Kornemann „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Radermacher „Den Erinyen fluchen“, Dieterich „Mutter Erde“ (Fortsetzung), „Sommertag“, Karo „ABC-Denkmäler“, Deubner „Römische Devotion“, Vollers „Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs“, Gothein „Legende und Kult des heiligen Jacobus“, B. Kahle „Der Ragnarökmythus“, Richard M. Meyer „Kriterien der Aneignung“, M. Höfler (Tölz) „Sta. Lucia auf germanischem Boden“, Cumont „L'apothéose des empereurs Romains“, Zielinski (St. Petersburg) „Hermes und die Hermetik“, F. C. Conybeare (Oxford) „Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter, eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes“ (deutsche Übersetzung von Ottilie C. Deubner), Estlin Carpenter (Oxford) „The third vagga of the Dīgha Nikāya“, Edv. Lehmann „Teufels Großmutter“, Thomsen (Kopenhagen) „Orthia“, W. Brandt (Amsterdam) „Über den mandäischen Diwan“, Leo Sternberg (Petersburg) „Die Religion der Giljaken“ (übersetzt aus dem russischen Manuskript von A. v. Peters), Bagrat Chalatianz „Aberglaube der Armenier“.